NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

LA DIVINISATION DU CHRETIEN.

I. MYSTERE ET PROBLEMES.

A la fin de son Encyclique sur le Corps mystique du Christ, le pape Pie XII met les fidèles en garde contre un faux mysticisme qui, comprenant mal les fortes expressions de l'Ecriture et des Pères, supprime la distance infinie qui existe entre le Créateur et sa créature et parle de l'homme divinisé par la grâce du Christ comme s'il était identifié avec Dieu (1). Ce danger n'est pas chimérique, mais ce serait une erreur non moins grave de méconnaître la sublimité du dogme catholique et de ramener à des proportions tout humaines la doctrine de la divinisation du chrétien.

Cette doctrine est fondamentale. Elle est aussi vieille que le Christianisme. Les premiers chrétiens en vivaient comme d'une vérité profonde, source inépuisable de réflexion et de sainteté (2). Lorsqu'au quatrième siècle, un Arius ou un Macédonius mettaient en question la divinité du Verbe ou celle du Saint-Esprit, les Pères de l'Eglise ne trouvaient pas de meilleur argument que de rappeler le rôle joué par les personnes divines dans notre sanctification.

« Si le Verbe, écrit saint Athanase, avait été, lui aussi, Dieu par participation et non pas divinité consubstantielle et image du Père, il n'aurait pu déifier, étant lui-même déifié (3). »

« Tu prétends, dit saint Basile au Macédonien, que l'esprit est étranger par nature au Père et au Fils. Mais regarde donc comment il fait enfants de Dieu ceux qu'il sanctifie. Quoi ! c'est par l'Esprit que tu deviens enfant de Dieu et l'Esprit serait étranger au Fils. C'est par l'Esprit que tu es Dieu et l'Esprit n'aurait pas en propre la divinité (4) ? »

Et saint Grégoire de Nazianze, dans un beau mouvement d'éloquence, s'écrie :

(1) *Mystici corporis Christi*, éd. de la Bonne Presse, p. 44, 46.
(2) Je cite quelques textes, par manière d'exemple. Pour plus de détails, voir l'ouvrage de J. Gross, *La divinisation du chrétien*, 1938 et les références données dans notre travail sur l'histoire de la théologie de la grâce (*Gratia Christi*, Paris, Beauchesne, 1948.
(3) Athanase, *Contra Arianos*, I. 70 ; P.G., XXVI, 296 B.
(4) Basile, *Adversus Eunomium*, V, P.G., XXIX, 732.

« O Trinité, je parlerai hardiment, car le salut de l'âme est en péril. Moi aussi je suis l'image de Dieu, tout investi d'une gloire supérieure, quoique je rampe à terre. Je ne puis croire que le salut me soit apporté par un égal. Si le Saint-Esprit n'est pas Dieu, qu'il se fasse Dieu d'abord, et vienne ensuite me déifier, moi son égal (5) ! »

Au cinquième siècle, saint Cyrille d'Alexandrie reprend la même argumentation contre Nestorius (6) et, dans son commentaire de saint Jean, il revient sans cesse sur le mystère de notre divinisation, écrivant par exemple :

« Par l'illumination du Saint-Esprit, nous sommes dieux et fils de Dieu. Si nous étions lumière par nature, nous serions fils de Dieu par nature, mais nous ne sommes lumière, fils de Dieu, que par grâce (7). »

Doctrine sublime qui, chez Maxime le confesseur et le Pseudo-Denys, trouve son expression définitive pour la théologie grecque.

Les Latins semblent plus réservés. Nous avons rappelé, avec le Père Rousselot, qu'il ne faut pas exagérer leurs divergences avec les Grecs lorsqu'il s'agit de la grâce (8). Pour nous en tenir au seul Augustin, il est facile de relever chez lui d'admirables textes où revit la doctrine commune. La grâce qui nous libère est aussi la charité divine que le Saint-Esprit répand dans les cœurs (*Rom.*, 5,5). Dans l'âme de tout baptisé, même celle du petit enfant, Dieu habite comme dans un temple, il y est présent d'une présence toute nouvelle, différente de celle du Créateur dans la créature (9). Le Verbe de Dieu s'est fait chair afin que l'homme pût devenir Dieu (10). Commentant au passage un verset du Psaume 81, qui sans cesse revient sous sa plume, Augustin écrit ce qui suit :

« Il est manifeste qu'il appelle les hommes des dieux, mais des dieux déifiés par sa grâce, non des dieux produits de sa substance. Celui-là justifie qui par lui-même et non par un autre est juste ; celui-là déifie qui par lui-même et non par un autre est Dieu. C'est le même qui justifie et qui déifie, parce que justifier, c'est faire des enfants de Dieu. Or, par là même que nous avons été faits enfants de Dieu, nous avons été faits dieux, dieux, dis-je, adoptés par grâce et non pas engendrés par nature (11). »

Comme son contemporain Cyrille, Augustin rappelle l'immense abîme qui sépare le fils par nature des fils adoptifs, mais on voit quel est le supposé de l'argumentation ; il ne cherche aucunement à minimiser les formules traditionnelles. Tout au plus pourrait-on objecter que, conscient de ce qu'a de précaire le salut de l'homme justifié, il a tendance à réserver à l'autre vie la perfection de l'adoption filiale et la pleine divinisation du chrétien.

---

(5) Grégoire de Nazianze, *Orat.* 34, 12 ; P.G., XXXII, 252.
(6) Cyrille d'Alexandrie, *Adv. Nestor.*, III, 3 ; P.G., LXXVI, 143.
(7) Cyrille d'Alexandrie, *In Ioan.*, I, 8-9 ;P.G., LXXIII, 117 D, 128 C.
(8) *La grâce libératrice,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* 1947, p. 113-114.
(9) *Epist.* 187 *de praesentia Dei,* passim, P.L., XXXIII, 832-848.
(10) *Epist.* 140, *de gratia novi Testamenti,* n. 10 ; P.L., XXXIII, 541.
(11) *In Psalm.* 49,1 ; P.L., XXXVI, 563.

Au cinquième siècle encore, le pape saint Léon, l'un des héritiers d'Augustin, résume la doctrine commune en des formules admirables que l'Eglise a insérées dans le bréviaire :

« Reconnais, ô chrétien, ta dignité sublime. Tu as été fait participant de la nature divine. Ne retourne pas à ta misère originelle en dégénérant (12). »

Recueillant à travers Augustin, les augustiniens et le Pseudo-Denys tout l'héritage patristique, un saint Thomas, pour ne parler que de lui, montre comment la grâce habituelle est une véritable participation de la nature divine (13), anticipation de cette lumière de gloire qui nous fera *deiformes,* semblables à Dieu (14).

Après une éclipse passagère, cette admirable théologie a retrouvé à la fin du XIX^e^ siècle la place qu'elle doit avoir dans nos croyances catholiques.

« Que la grâce, écrit le P. Terrien dans un ouvrage bien connu, que la grâce soit une participation de la nature incréée, le Prince des Apôtres nous l'enseigne dans un texte mille fois commenté par les théologiens et les Pères, tant il est plein d'une science divine... *Dieu, par Jésus-Christ notre Seigneur, nous a fait les très grands et les très précieux dons qu'il nous avait promis, pour nous rendre par eux participants de la nature divine* (*II Petr.*, I, 4). Voilà des mots d'une effrayante profondeur qui, bien médités, inondent en quelque sorte de leur lumière tout l'ordre de la grâce et de la gloire. Vous me demandez pourquoi je suis enfant de Dieu, dieu déifié, portant au fond de moi-même l'image et la forme du Fils unique du Père, je réponds avec l'apôtre : C'est parce que j'ai reçu des dons très grands et très précieux. Je participe à la nature divine (15). »

Divinae naturae consortes. Les théologiens d'aujourd'hui sont plus réservés que ceux du moyen âge sur la portée du texte de la Seconde Epître de Pierre (16), mais la doctrine qu'on y rattache n'en est aucunement ébranlée. Cette formule magnifique, reprise par la Liturgie, exprime notre croyance à la divinisation du chrétien. Nous sommes dieux et fils de Dieu, par grâce sans doute, mais réellement, en toute vérité...

Mais qu'est-ce que cela veut dire ?

Lorsqu'il réfléchit sur ce mystère, le théologien se trouve assailli par mille questions. Les problèmes succèdent au mystère. S'il insiste sur la divinisation de l'homme, l'abîme du panthéisme le guette. S'il

---

(12) S. Léon, *Sermon* 213 ; P.L., LIV, 192 C. Saint Léon a de très beaux textes, malheureusement peu connus, sur notre divinisation. Celui que nous rappelons commence par une formule d'allure très « grecque » : *agamus gratias Deo Patri per Filium eius in Spiritu sancto.*

(13) *I^a^ II^ae^*, q. 3, art. 3, ad 1. — *I^a^ II^ae^*, q. 62, art. 1, ad 1. — *I^a^ II^ae^*, q. 110, art. 3 etc.

(14) *I^a^*, q. 12, art. 5, ad 3.

(15) J. B. Terrien, *La grâce et la gloire,* t. I, p. 86.

(16) E. Tobac, *Grâce,* dans le *Dictionnaire apologétique,* t. II, col. 339-340. — J. Gross, *op. cit.*, p. 109, 111. — P. Bonnetain, *Grâce,* dans le *Supplément du Dict. de la Bible,* t. III, col. 1102-1103. — H. Lange, *De gratia,* 1929, n° 410.

atténue le relief des formules traditionnelles, le *consortium divinum* se trouve ramené à une simple assimilation à Dieu par la science ou par la vertu ([17]).

Les idéalistes post-kantiens, un Fichte, un Schelling, un Hegel, ont démarqué le dogme chrétien et construit des systèmes dans lesquels l'homme, ou plus exactement le philosophe, à moins que ce ne soit le bâtisseur d'empire, devient une espèce de dieu. Dieu est en nous, nous sommes en Dieu, mais ce Dieu n'est plus qu'une idole de la raison, ce n'est plus le Dieu personnel des chrétiens. Une mystique rationaliste fait place à la révélation de l'Évangile ([18]).

Mais inversement, les théologiens libéraux, effrayés par l'abîme où on veut les jeter, opposent aux expressions trop audacieuses de la tradition les formules apparemment plus simples de l'Évangile : *estote perfecti sicut Pater vester caelestis perfectus est* (Matth., V, 46). Le message de Jésus, disait naguère Harnack, se ramène à une seule affirmation : la paternité de Dieu. Cela est vrai, mais à condition de bien entendre ces mots. Or le protestantisme libéral les vide de leur plénitude. S'il fait de l'histoire du dogme ou de l'histoire des religions, il rappellera que les pécheurs sont dits aussi les fils du diable, il soulignera que pour les anciens, l'immortalité passant pour un privilège divin, l'appel à la résurrection glorieuse était une divinisation. Les Pères, dira-t-il encore, ont cédé à leur penchant pour la rhétorique lorsqu'ils décrivaient les effets merveilleux du baptême.

Entre le Charybde du panthéisme et le Scylla de ce moralisme chrétien, nous faudra-t-il choisir ?

Les théologiens catholiques essaient évidemment de garder le juste milieu. Mais c'est une position difficile à tenir, et plus encore à préciser. Tant qu'on en reste en effet à l'idée d'une participation à la nature divine, sans aller jusqu'à affirmer que, par la grâce ou la lumière de gloire, la créature divinisée entre en relations personnelles avec un Dieu personnel, avec les trois personnes de la très sainte Trinité, on oscille entre les deux thèses qu'on voulait simultanément éviter. Nous allons nous en rendre compte en étudiant successivement trois aspects de notre divinisation par la grâce : notre participation à la vie divine, notre adoption filiale, la présence de Dieu en nous. Cela nous amènera à voir comment certains théologiens, un Petau, un Scheeben, un Père de Régnon, réagissant contre une théologie minimiste, ont cherché à mettre en relief et le rôle des personnes divines dans notre sanctification et nos relations avec elles. Dans une autre étude, nous essaierons de prolonger leur effort, en tenant compte des justes critiques qu'on leur a adressées.

---

(17) Cfr Van Noort, *De gratia Christi*, n° 144.

(18) Cfr J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. II, 1937, p. 430. — H. Rondet, *Hégélianisme et christianisme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1936, p. 263-266, 439-444.

Notre participation à la vie divine.

La notion de vie est analogique. A la suite de saint Thomas (19), on peut montrer comment, en remontant la série des vivants, on constate une intériorisation progressive de la vie. Au plus bas de l'échelle des êtres, au-dessous même des vivants, se situent les inorganiques, qui n'agissent les uns sur les autres que de l'extérieur, par altération, comme le rocher qui, dévalant de la montagne, provoque une avalanche, comme l'acide qui s'unit à la base pour donner un sel. Mais là où commence la vie, l'action des êtres s'intériorise, elle devient immanente. Immanence d'abord toute relative. La sève monte dans la plante, elle fait pousser les feuilles, apparaître les fleurs ; les fleurs donnent leur fruit, l'opération est immanente. Mais voici que le fruit se détache et que le cycle recommence, la plante donne naissance à un autre vivant de même espèce qui lui est extérieur.

L'animal vit d'une vie supérieure. Il est capable de se mouvoir, indépendant, affranchi de l'espace. Il est capable de sentir, de chercher son propre bien. Par la sensation, la vie s'intériorise, le monde extérieur entre dans une conscience, conscience obscure chez l'animal, conscience plus claire chez l'homme. La mémoire thésaurise les images, les images déclenchent le geste, l'homme échappe en partie à l'emprise de l'univers. Mais la vie ne s'intériorise vraiment qu'avec l'esprit. Dans l'esprit, l'univers entier est comme recréé, un monde intérieur, aussi riche que le monde extérieur, arrive à l'existence. Bien plus, l'homme devient créateur d'un monde nouveau, il extériorise sa propre pensée, enrichit l'univers sans cesser de garder pour lui ce qu'il donne. Dans l'ouvrage de l'artisan, dans les œuvres de l'artiste, la vie éclate avec d'autant plus de force et d'impétuosité que plus riche et plus intérieure est cette vie. Mais cette intériorisation est encore trompeuse. Avec le temps, les œuvres de l'homme finissent par se détacher de lui, il arrive un moment où l'homme de génie considère ses productions littéraires ou artistiques comme il regarde les enfants sortis de sa chair : ils lui ont échappé et courent désormais leur propre chance.

En Dieu seul l'opération vitale est absolument immanente. Cela est déjà vrai de la création. L'œuvre de Dieu ne nous semble extérieure à lui que parce que nous sommes incapables de la voir comme Dieu lui-même la voit. Or, cette œuvre n'a de réalité que parce qu'il la possède et la soutient à tout instant dans l'être. Il en voit à tout instant l'ensemble et les détails dans un regard unique. Vision éblouissante qui est en même temps une affirmation souveraine sans laquelle l'univers, l'humanité, l'artiste et ses « créations » retomberaient immédiatement dans le néant. Mais l'immanence de la Vie ne nous

(19) *Contra Gentiles*, l. IV, col. 11.

apparaît dans toute sa perfection que lorsque nous nous élevons jusqu'à la vie intime de Dieu. Antérieurement à toute création, Dieu se connaît et s'aime d'un amour infini ; pour lui, être et connaître, être et aimer ne sont qu'une seule et même chose. Mystères insondables que la philosophie pressent, mais dont seule la révélation nous découvre les richesses : Dieu est un et il est plusieurs. En lui, la connaissance et l'amour arrivent à être tellement intériorisés qu'ils créent une intimité, une intériorité parfaites. De toute éternité, le Père, en Dieu, engendre un Fils en tout semblable à lui, possédant avec lui une unique nature, dans l'unité d'un même Esprit, consubstantiel aux deux autres personnes. Et cet échange éternel, cet abîme insondable de relations mutuelles constitue la vie de Dieu. Dieu est la Vie, seul il est à proprement parler la vie ; toute vie créée n'est qu'une participation à sa vie.

Mais si toute vie est participation à la Vie divine, comment, dans la série ascendante que nous venons de parcourir, situer la vie de l'homme divinisé par grâce ? Quelle place lui faire entre la vie naturelle de l'esprit et la vie même de Dieu ? Si on la rapproche trop de celle-ci, on frôle le panthéisme, si on ne met par contre entre elle et la vie surnaturelle qu'une différence de degré, on reste en deçà des réalités sublimes que pressentait la foi. Lorsqu'un Bergson, dans une formule étincelante, écrit que l'univers est une machine à faire des dieux ([20]), que veut-il dire au juste ? Que certains hommes, mieux doués, ou prédestinés à une vie supérieure, s'élèvent au-dessus du commun des mortels et, dans une plus large mesure, participent à la vie même de Dieu ? Mais Aristote ne disait-il pas déjà que le philosophe, autant qu'il est en lui, et grâce à une contemplation qui opère la synthèse du savoir, peut arriver à « faire le dieu » ? Si le théologien se contente de transposer le langage de ces philosophes, qui ne voit combien seront minimisées les assertions traditionnelles ? Mais si l'on va plus loin, si l'on rejoint les audaces des idéalistes post-kantiens, comment éviter de franchir l'abîme qui sépare le créateur de la créature ?

Cependant, nous sommes allé trop vite. Dans notre marche ascendante, nous avons oublié que la divinisation du chrétien n'est pas réservée à une élite intellectuelle, elle est l'apanage de la vertu et de la sainteté. Revenons donc quelque peu en arrière ; essayons de situer la vie morale de l'homme dans l'échelle des vivants. Comme la vie animale ou la vie de l'esprit, la vie morale est une opération immanente, et d'une immanence beaucoup plus parfaite. La vie morale produit elle aussi ses fruits au dehors, elle s'extériorise dans des gestes ou des institutions charitables, elle crée de l'ordre, de la joie, de la paix. Mais son fruit le plus excellent, elle le garde pour elle-

(20) *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1930, p. 343.

même. La vertu, nous disent les sages, est à elle-même sa propre récompense, la vertu, c'est l'homme vertueux lui-même. Par la vertu, l'homme devient semblable à Dieu d'une manière bien plus éminente que par le savoir. La vie qui s'est ainsi comme donné l'existence à elle-même est quelque chose d'incommunicable, elle demeure pour l'éternité. Si l'homme ne défait pas volontairement par le péché ce qu'il a construit en lui-même, s'il ne se donne pas à lui-même la mort spirituellement, il possédera ces biens, il *se* possédera pour toujours.

N'oublions pas au reste, que l'homme n'arrive pas là par ses seules forces. Seule la grâce de Dieu le soulève vraiment au-dessus de lui-même, le libère de ses passions, de sa subjectivité égoïste. Lorsqu'il acquiert la science ou la maîtrise du monde, l'homme peut s'illusionner, croire qu'il atteint par lui-même aux sommets. Mais quand il s'efforce de devenir meilleur, il est contraint d'avouer son impuissance. Il a besoin d'un Autre, qu'il sache ou non lui donner son vrai nom. Lorsque le chrétien s'efforce de ressembler au Père des cieux, il sait bien qu'il lui faut implorer la force d'en haut. Il faut que Dieu mette en lui un principe de libération et de vie nouvelle. Inutile d'insister. Partis de l'idée de divinisation, nous retrouvons le thème familier de la grâce libératrice (21).

Mais nous sommes du même coup revenus à notre point de départ. Entre les diverses étapes de notre libération progressive, y a-t-il autre chose qu'une différence de degré ? Nous affirmons bien la nécessité et la présence du surnaturel, mais ce surnaturel est-il absolu, divinisant ? Comment montrer qu'il y a là autre chose qu'un surnaturel relatif ? que nous participons à la vie même de Dieu d'une façon absolument unique ? Si l'on réfléchit sur ce problème, on verra que, tant qu'on en reste au point de vue d'une participation à la nature divine, sans faire intervenir la considération de relations personnelles avec les personnes de la Très sainte Trinité, on ne sortira pas de l'impasse. Mais nous savons heureusement que la grâce qui nous libère et qui nous divinise est la grâce du Christ. Au centre de notre histoire humaine en effet, il y a un homme qui, par un paradoxe étrange, est en même temps notre Dieu. L'un de nous se situe si haut dans l'échelle des vivants qu'il faut dire de lui sans réticence : il est la Vie, comme on dit, il est la Vérité, il est la Justice. Toute vie est une participation à sa vie. Mais, entre ses frères et lui, entre les membres de son corps mystique et leur chef, il y a une série d'échanges personnels, fondés sur une communication de vie divine. Bergson disait que l'univers est une machine à faire des dieux. Le théologien catholique peut transposer audacieusement le langage du philosophe : « l'univers est une machine à faire un Dieu ». Mais ce

(21) *La grâce libératrice*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1947, p. 113-136.

Dieu, s'il monte d'en-bas, appelé, préparé par l'immense armée des créatures et la chevauchée des vivants, est un Dieu qui descend d'abord d'en-haut, car il est le Verbe incarné, le Fils de Dieu fait homme afin de racheter les hommes et de donner toute sa signification à un univers qui avait été prédestiné en Lui. La famille humaine, dans la mesure où elle sera fidèle à l'appel d'en haut, sera pour Lui une humanité de surcroît, un corps agrandi, constituant avec Lui une seule personne, un seul Fils en qui les personnes divines renouvelleront tout le mystère de leur vie éternelle (22).

Mais nous avons anticipé sur les conclusions de notre travail. Avant de les retrouver, il nous faut étudier un autre aspect de la divinisation du chrétien, le mystère de l'adoption filiale.

Notre filiation divine.

Si l'on demandait à un jeune chrétien d'aujourd'hui de qui les justes sont les Fils, du Père ou de la Trinité entière, il s'étonnerait d'une pareille question et répondrait sans hésiter : nous sommes les Fils du Père des cieux, les frères de Jésus-Christ et ses cohéritiers. Cette réponse est en parfait accord avec les données de l'Ecriture et de la tradition. Elle ne coïncide pas cependant avec ce qu'ont longtemps enseigné les théologiens, et ce qu'enseigne encore plus d'un manuel par ailleurs excellent. Saint Thomas lui-même, qui a cependant parlé de l'état de grâce en termes magnifiques, a écrit ce qui suit :

« L'adoption fait de nous les frères du Christ, nous avons avec lui un père commun. Mais sa paternité n'est pas la même à l'égard du Christ et à notre égard ; c'est ce qu'exprime l'Evangile en disant : *patrem meum et patrem vestrum* (Jean, 20, 17). Ce Père est en effet le père du Christ par voie de génération naturelle, et cela lui est propre. Mais il est notre père par une action de sa volonté, ce qui lui est commun avec le Fils et le Saint-Esprit, et le Christ, par suite, n'est pas comme nous le Fils de toute la Trinité (23). »

Saint Thomas ne laisse pas de penser que nous sommes les Fils du Père, mais il ne fait aucun doute que pour lui, si le Christ, même en tant qu'homme, est le Fils du Père et de lui seul, les frères du Christ, les hommes divinisés par grâce sont les Fils de la Trinité tout entière. Ainsi le veut la loi des appropriations (24), la sanctification de l'homme est une œuvre *ad extra* et toutes les opérations *ad extra* sont communes aux trois personnes divines.

---

(22) Voir dans la *Théologie du corps mystique* du P. Mersch, le très beau chapitre treizième, *Filii in filio* (t. II, p. 9-69).

(23) *III*ª *P.*, q. 23, art. 2, ad 2. — Cfr *III*ª *P.*, q. 32, art. 3, ad 2.

(24) *I*ª *Pars*, q. 39, art. 7. — Je rappelle que l'appropriation est une manière de parler par laquelle on attribue à une personne divine plutôt qu'à une autre mais non sans fondement réel certains attributs essentiels ou certaines opérations ad extra (Van Noort, *De SS. Trinitate*, nº 221).

Cette doctrine, cependant, ne laisse pas de nous étonner et il nous semble qu'elle minimise singulièrement les données de l'Ecriture et de la tradition. Peut-être d'ailleurs la loi des appropriations est-elle susceptible d'une interprétation plus souple. Mais, déjà quelque peu durcie chez saint Thomas et ses contemporains, elle a fini par devenir avec le temps tellement rigide qu'entre la théologie et la vie spirituelle un fossé s'est parfois creusé ([25]). Nous verrons bientôt comment le docteur angélique corrige ailleurs la thèse que nous venons de decouvrir chez lui. Mais d'autres théologiens, ne retenant que le principe énoncé, en ont tiré des conséquences fâcheuses et même absurdes.

Voici par exemple Durand de saint Pourçain. Partant de ce principe que les justes sont, par la grâce sanctifiante, les Fils de toute la Trinité, il en déduit que le Christ, possédant lui aussi la grâce, est, en tant que tel, le Fils adoptif de toute la Trinité. C'est revenir, par le biais de la sanctification, à la vieille erreur adoptianiste condamnée au IX[e] siècle ([26]). Personne évidemment ne s'est plus engagé sérieusement dans cette voie. Mais, voulant corriger cette erreur, d'autres théologiens, et non des moindres, sont tombés dans une autre. Suarez rejette toute idée d'une filiation adoptive du Christ. Mais, prisonnier lui aussi de la loi des appropriations, il en arrive à dire que le Christ, étant homme et Dieu à la fois, est le terme d'une double filiation. Verbe éternel, il est le Fils du Père. Mais, sanctifié par la grâce, il est le fils de toute la Trinité ; fils par nature sans doute, et cela met entre lui et nous cet abîme qu'ont rappelé si souvent les Pères de l'Eglise, mais fils du Père, du Saint-Esprit et du Verbe lui-même ([27]). Il eût été sans doute plus simple et plus sage de poser en principe que les justes sont les fils adoptifs du Père et du Père seul, participant de façon mystérieuse à la filiation du Fils par nature.

Or cela suppose un assouplissement de la loi des appropriations, ou plutôt cela contraint à admettre que notre sanctification, qui est

---

(25) Cfr Th. de Régnon, *Etudes sur la Sainte Trinité,* tome III, seconde partie, p. 522 : « à mesure que l'enseignement de la scolastique s'est éloigné de ses sources, il a usé de ce procédé avec une confiance qu'on ne trouve ni dans saint Augustin, ni dans saint Thomas » (voir Aug., *In Ioan.,* XXI, 3 ; P.L., XXXV, 1565-1566) .

(26) *In IV Sent.,* lib. III, dist. 4, q. 1 : Christus secundum quod homo habet gratiam a Spiritu sancto per quam fit adoptio filiorum Dei, ergo Christus secundum quod homo potest dici Filius Spiritus sancti per adoptionem. Non magis tamen potest dici Spiritus sanctus per adoptionem pater Christi praedictis modis, quam pater in divinis, sed tota Trinitas, si ad rem inspiciatur ; quia opus creationis et infusio gratiae sunt indistincte a tota Trinitate et a qualibet persona.

(27) Cfr Portalié, *Adoptianisme,* dans le *D.T.C.,* t. I, col. 420. C'est peut-être à la suite de ces théologiens qu'un prédicateur célèbre a pu dire encore en 1926 : « Fils de Dieu par vocation, par adoption, appelés à la vie divine comme frères du *Fils éternel de l'éternelle Trinité,* qui, pour nous faire partager sa filiation divine, a voulu devenir l'un de nous, nous avons, pour être de vrais fils, à le devenir par volonté... ».

une opération *ad extra*, n'est pas uniquement une opération *ad extra*, mais que, bien que causant en nous un changement ontologique qui est l'œuvre des trois personnes agissant simultanément, elle nous introduit dans la famille divine, créant entre nous et les trois personnes de l'adorable Trinité des relations analogues à celles que nous pouvons avoir avec nos amis de la terre. C'est ce que dit saint Thomas dans un texte trop rarement cité :

« La charité ne signifie pas seulement l'amour de Dieu, mais encore une espèce d'amitié avec lui ; or l'amitié ajoute à l'amour une certaine réciprocité et une communication mutuelle, ainsi que dit le Philosophe. Et que cela se vérifie à propos de la charité, on en a l'évidence d'après ce que dit l'Écriture : *celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui* (*I Joan.*, 4, 24) et encore : *Dieu est fidèle, lui qui vous a appelés à vivre en la société de son Fils* (*I Cor.*, 1, 9). Cette société de l'homme avec Dieu est une conversation familière avec lui ; commencée ici-bas par la grâce, elle s'achèvera dans l'avenir par la gloire ([28]). »

On ne saurait mieux dire. Mais un doute subsiste sur la pensée du saint docteur. Il est bien évident que chez saint Paul et saint Jean, le mot *Dieu* signifie ici le Père. Mais saint Thomas l'entend-il ainsi ? Nous permet-il d'avoir avec les personnes divines des relations d'amitié comparables à celles que nous pouvons avoir ici-bas, encore que mystérieusement ineffables ? Pour en avoir le cœur net, il faut lui demander ce qu'il pense de la présence de Dieu en nous.

Dieu en nous.

« Dieu, écrit le docteur angélique, se trouve en toute créature par puissance, par présence et par essence. Mais au-dessus de ce mode de présence, il en est un autre qui est propre aux créatures raisonnables. En elles, dit-on, Dieu est présent comme l'objet connu dans le sujet qui le connait, comme l'objet aimé dans celui qui l'aime. Et parce que, par cette connaissance et cet amour, la créature raisonnable atteint Dieu lui-même, Dieu est dit habiter en elle comme dans son temple ([29]). »

Ce texte est d'une grande plénitude et il a été bien souvent commenté. Mais on n'a pas assez noté la rapidité de la conclusion. Si en effet nous analysions, comme nous l'avons fait à propos de la notion de vie, la notion de présence divine, à quoi aboutirions-nous ? Reprenant la dialectique ascendante qui nous a servi, nous montrerions comment la présence de Dieu s'intensifie de plus en plus au fur et à mesure qu'on remonte dans la série des êtres. Dieu est présent en toute créature, mais sa présence comporte des degrés ([30]). Il est d'autant plus présent, d'autant plus intérieur à un être que celui-ci est plus vivant, plus riche, plus spirituel, plus saint. Dieu est pré-

(28) *I^a II^ae*, q. 65, art. 5.
(29) *I^a Pars*, q. 43, art. 3.
(30) B. Froget, *De l'inhabitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, 1900, p. 30-52.

sent partout, mais sa présence est moins intense, si l'on peut dire, dans le cristal que dans le rosier qui fleurit, moins intense dans le lys immobile que dans l'enfant qui ouvre grands ses yeux devant le miroir du monde où il découvre Dieu à son insu. Partout où agit une cause seconde, la cause première est là, qui agit en elle et par elle, d'autant plus intensément que cette cause a des virtualités plus puissantes. Dieu est en l'homme, à la racine même de son intelligence et de sa volonté, causant en lui ce qu'il y a de plus incommunicable. Les plus belles créations du génie sont le témoignage d'une présence plus intime et plus efficace de Dieu. Mais la vertu, la générosité, le don de soi aux autres sont encore un degré plus élevé de la présence de Dieu. L'enfant qui se trouve placé à la croisée des chemins, le pécheur repentant, le juste qui croît dans la justice découvrent en eux un Dieu qui est de plus en plus immanent sans laisser d'être distinct, transcendant, inaccessible. Or, remontant ainsi de degré en degré, comment situerons-nous la présence de Dieu dans l'âme des justes ? Si aucune considération nouvelle n'intervient, comment montrer qu'il y a là un mode absolument original de présence, et non pas seulement une différence de degré ?

Dieu, nous dit saint Thomas, est présent comme l'objet connu dans celui qui connaît, comme l'objet aimé dans celui qui aime. Mais en quoi la présence de Dieu au titre de la grâce qui nous divinise diffère-t-elle de la présence de Dieu en toute créature raisonnable ? N'y a-t-il pas aussi une connaissance naturelle de Dieu ? Et, même dans l'ordre concret où nous sommes, le pécheur qui commence à se convertir n'a-t-il pas déjà un certain amour de Dieu, une charité commençante qui lui permet d'atteindre Dieu autrement que d'autres créatures ? Saint Thomas a passé évidemment quelques intermédiaires, mais à supposer qu'il les ait détaillés, arriverait-on encore une fois à déceler un mode de présence absolument original ?

Mais le saint docteur nous met lui-même sur la voie et, dans une réponse aux objections, il ajoute ces mots lourds de sens :

« Par le don de la grâce (entendons la grâce habituelle) la créature raisonnable est achevée, perfectionnée au point de pouvoir non seulement user du don créé, mais jouir de la personne divine elle-même (31). »

On dépasse alors les opérations *ad extra*, on accepte la plénitude des formules de l'Écriture et de la tradition. Si la grâce nous divinise, si elle nous fait participants de la nature divine, c'est dans la mesure où elle nous permet d'entrer en relations avec un Dieu personnel ; elle nous permet de jouir de Dieu, non comme d'une nature abstraite, mais comme d'un Dieu un et Trine à la fois. Sous les voiles de la foi, d'une foi qui, malgré son obscurité, atteint cependant son objet,

(31) *I^a Pars*, q. 43, art. 3, ad 1 : per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod non solum ipso dono creato libere *utatur*, sed ut ipsa divina persona *fruatur*.

le mystère de l'état de grâce, c'est déjà la vie éternelle commencée.

Uti, frui, on sait la saveur qu'avaient pour les docteurs du moyen âge ces vocables augustiniens ([32]). On use des choses, mais on jouit de la présence des personnes, en tant qu'elles se donnent à vous. La grâce habituelle établit donc un échange mystérieux de relations personnelles avec le Dieu vivant, non avec je ne sais quel abîme, quel océan de vie, quel grand Inconnu lointain et inaccessible.

L'interprétation des mystiques.

Dieu est en nous, nous sommes en Dieu. En nous les personnes divines renouvellent le mystère de leur vie trinitaire. Mais encore faut-il exprimer ces vérités en se gardant de toute apparence de panthéisme. Certains mystiques n'ont pas su garder la mesure. Voici par exemple maître Eckhart qui, au XIV[e] siècle, reprend le thème de la génération du Verbe dans les âmes ([33]) :

« L'humanité en soi, dit-il, est si noble. Par sa partie la plus haute, l'humanité est égale aux anges et parente de la déité. La plus grande action que le Christ ait eue avec son père, je suis capable de l'acquérir, pourvu que je puisse me délivrer de ce que je tiens de tel ou tel et me saisir en tant qu'humanité. Tout ce que Dieu a jamais donné à son fils unique, il me l'a donné tout aussi pleinement qu'à lui, ni plus ni moins.

Le Père engendre son Fils dans l'éternité, égal à lui-même. Mais je dis : il l'a engendré également dans mon âme. Ne disons pas seulement qu'il est près d'elle et elle près de lui dans une mutuelle égalité, mais qu'il est proprement en elle, et que le Père engendre son Fils dans l'âme selon le mode même où il l'engendre dans l'éternité et pas autrement. Il est obligé de le faire, que cela lui plaise ou lui déplaise. Sans cesse le Père engendre son Fils et j'ajoute : il m'engendre moi-même en qualité de fils, comme le même Fils. Et je vais plus loin : non seulement il m'engendre en tant que son Fils, mais il m'engendre en tant que lui-même et il s'engendre en tant que moi-même, en tant que sa propre essence, en tant que sa propre nature. Dans la source la plus intime, je sourds en l'Esprit Saint, là, il y a une seule vie, une seule opération. Tout ce que Dieu opère est unité, c'est pourquoi il m'engendre en tant que son Fils sans aucune distinction. Mon père selon la chair n'est pas à proprement parler mon père, il ne l'est que par une petite parcelle de sa nature et je suis distinct de lui, il se peut qu'il soit mort et que je vive. Voilà pourquoi seul le Père céleste est vraiment mon Père, car je suis son Fils et tiens de lui tout ce que je possède, et je suis son Fils lui-même, et pas un autre. L'opération du Père étant unité, il m'engendre en tant que son Fils unique, sans aucune différence ([34]). »

Nous sommes loin de Harnack et du moralisme chrétien. Cependant ce texte nous donne le vertige et, quoi qu'il en soit de l'ortho-

(32) *I[a] II[ae]*, q. 11. — E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* 2[e] édit., 1943, p. 217-219.

(33) Sur ce thème dans la patristique et la théologie médiévale, voir K. Rahner, *Die Gottesgeburt,* dans la *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1935.

(34) *Sermons et traités* de maître Eckhart, trad. F. A. et M. J., introduction de M. de Gandillac, 1943, p. 149.

doxie profonde de maître Eckhart, nous ne nous étonnerons pas que les idéalistes post-kantiens, pour exprimer la manière dont ils comprenaient les rapports entre l'esprit individuel et l'Esprit absolu, aient cité volontiers ce mot de maître Eckhart :

« Les yeux avec lesquels Dieu me voit sont les yeux avec lesquels je le vois. Mes yeux et ses yeux sont un, si Dieu n'était pas, je ne serais pas, si je n'étais pas, Dieu ne serait pas (35). »

L'Église, elle, a réagi en condamnant le panthéisme qui, avouons-le, semble bien impliqué dans les formules de maître Eckhart (36).

Mais il est des mystiques orthodoxes, qui ont dénoncé vigoureusement le panthéisme de leur temps sans pour autant tomber dans l'interprétation minimisante d'une théologie nominaliste. Voici par exemple Ruusbroec l'admirable. Il reprend l'idée d'une parenté entre la créature raisonnable et la divinité, et montre comment, dans l'âme des justes, Dieu vient habiter et renouveler son mystère éternel :

« Dieu a créé chaque âme à l'état de miroir vivant où il a imprimé l'image de sa nature. De cette façon il vit en nous par son image et nous en lui, car notre vie créée est, sans intermédiaire, une avec cette image et avec cette vie que nous avons éternellement en Dieu. Et la vie que nous avons en Dieu est, sans intermédiaire, une avec Dieu. Elle vit dans le Père avec le Fils non produit du dehors ; elle naît du Père avec le Fils et elle coule de l'un et de l'autre avec le Saint-Esprit, et ainsi nous vivons éternellement en Dieu et Dieu en nous. Notre être créé, en effet, vit dans l'image éternelle que nous avons dans le Fils de Dieu, et notre image éternelle est une avec la sagesse de Dieu et vit dans notre être créé. Et c'est pourquoi la génération éternelle et la procession du Saint-Esprit se renouvellent toujours et sans cesse dans le vide de notre âme, car Dieu nous a éternellement connus et aimés, appelés et élus (37). »

Voilà reprises, mais sans risque de panthéisme, les spéculations hardies de maître Eckhart. Faisant écho à la manière dont certains Pères des premiers siècles avaient utilisé la doctrine stoïcienne du Logos, le maître rhénan soulignait surtout le rôle du Verbe dans notre divinisation, allant jusqu'à parler d'une identification avec lui. Ruusbroec est orthodoxe et il rétablit l'équilibre. Ce sont les trois personnes divines qui jouent un rôle dans le mystère de notre divinisation. Dans une âme assez dépouillée d'elle-même, vide de toute autre chose, Dieu entre, un et trine, la génération du Verbe et la procession de l'Esprit Saint se renouvellent, ou plutôt la participation à la nature divine est une participation ineffable au mystère des processions éternelles.

Au XVI^e siècle, dans une page qui n'a pas fini de susciter des

(35) *Ibid.*, p. 179 ; cfr Hegel, *Der Begriff der Religion*, Werke, éd. Lasson, p. 257.
(36) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n^os 521-522.
(37) Ruusbroec, *Le miroir du salut éternel*, c. 17, *Œuvres*, trad. des bénédictins de Wisques, t. I, p. 127-128.

commentaires, saint Jean de la Croix met à son tour en relief le rôle du Saint-Esprit dans la divinisation de nos âmes. Il enseigne sans ambages que les justes, étant divinisés, unis au Verbe, participent à la spiration active du Saint-Esprit :

« Cette divine personne, écrit-il, comme en spirant sa spiration divine, élève et dispose l'âme d'une manière très élevée à spirer elle-même en Dieu la même spiration d'amour que le Père spire dans le Fils, et le Fils dans le Père, qui est ce même Saint-Esprit qu'ils spirent en elle dans cette transformation, vu qu'il n'y aurait pas en vérité transformation si l'âme ne s'unissait et ne se transformait aussi bien à l'égard de l'Esprit Saint qu'à l'égard des autres personnes divines, encore que ce soit d'une manière voilée et cachée à cause de la bassesse des conditions présentes. Et ceci est pour l'âme une gloire si haute, un plaisir si profond, si sublime qu'aucune langue mortelle ne l'exprime, aucune intelligence humaine, en tant que telle, ne peut en avoir une idée.

» Mais l'âme, par son union, aspire en Dieu vers Dieu la même aspiration divine que Dieu, vivant chez elle, aspire en soi-même vers elle, et c'est là, je pense, ce que saint Paul a voulu dire par ces paroles : *quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba ! Pater !* c'est-à-dire : parce que vous êtes enfants de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils qui crie par sa prière au Père. Pour les parfaits, cela a lieu comme il est dit.

» On ne saurait être surpris de savoir l'âme capable d'une chose si haute : étant donné que Dieu l'élève dans sa bonté à devenir déiforme et unie à la Très Sainte Trinité, ce qui la rend divine par participation, comment serait-il incroyable qu'elle exerce son activité d'intelligence, de connaissance et d'amour en la Trinité même, de concert avec elle, et tout comme elle, mais d'une manière participée, Dieu opérant cette chose en l'âme (38) ? »

Cette page est laborieuse, mais d'une grande plénitude. Les mystiques étalent sous nos yeux les richesses contenues dans quelques formules lapidaires de saint Paul : « *Je vis, non, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi* (*Gal.*, II, 20). » « *Parce que vous êtes enfants de Dieu, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils qui crie : Abba ! Père !* » (*Gal.*, IV, 6).

Libre à un théologien protestant, rebelle à l'idée « absurde » d'un Dieu trinitaire, d'écrire, en commentant Hegel : l'Esprit qui crie en nous, c'est Dieu, l'unique Dieu en tant qu'il est esprit (39). Personne, parmi les catholiques, personne parmi les chrétiens dignes de ce nom, n'est plus tenté par les vieilles erreurs du modalisme ou de l'adoptianisme. Nous croyons à la Trinité, à l'Incarnation, nous croyons aussi que ces dogmes, loin de nous être proposés du dehors, viennent éclairer directement le mystère de notre propre vie (40). Nous sommes faits pour devenir les fils de Dieu, participants de la nature divine et, nous semble-t-il, on n'aura pas une idée correcte du

(38) *Cantique spirituel*, 38e strophe, éd. Chevallier, 1930, p. 308-309. Cfr P. Chevallier, dans la *Vie spirituelle*, supplément, 1931, p. [47]-[49] ; *Ami du Clergé*, 1932, p. 294-300.

(39) G. Lasson, *Einführung in Hegels Religionsphilosophie*, p. 40.

(40) H. de Tourville, *Lumière et vie*, 1925, p. 47-48.

mystère de notre divinisation, tant qu'on n'aura pas compris que Dieu est là, Père, Fils, Esprit, présent dans l'âme des justes pour y renouveler le mystère de ses processions éternelles. Ou plutôt, le mystère de notre divinisation, c'est une transformation, une sublimation, un élan incoercible qui nous emporte au sein même de la Trinité, sans pour autant supprimer l'abîme qui séparera toujours la créature de son Créateur. Nous sommes en Dieu, Dieu est en nous, mais ce Dieu qui nous associe à sa vie n'est pas je ne sais quel océan impersonnel. c'est le Dieu de notre *Credo,* Père, Fils et Esprit Saint, unique et cependant subsistant dans le mystère éternel d'un échange incessant entre trois personnes distinctes.

Le dernier témoin de la tradition mystique, le plus cher peut-être à nos yeux, c'est cette humble carmélite de Dijon, Elisabeth de la Trinité, dont les prières sont aujourd'hui sur des milliers de lèvres. On nous permettra de les citer encore :

« O mon Dieu, Trinité que j'adore, aidez-moi à m'oublier entièrement pour m'établir en Vous, immobile et paisible, comme si déjà mon âme était dans l'éternité. Que rien ne puisse troubler ma paix ni me faire sortir de Vous, ô mon Immuable, mais que chaque minute m'emporte plus avant, dans la profondeur de votre mystère.

» Pacifiez mon âme, faites-en votre ciel, votre demeure aimée et le lieu de votre repos. Que je ne vous y laisse jamais seul, mais que je sois là toute entière, toute éveillée en ma foi, toute adorante, toute livrée à votre action créatrice.

» ...O Verbe éternel, parole de mon Dieu, je veux passer ma vie à vous écouter, je veux me faire toute enseignable afin d'apprendre tout de Vous.

» O feu consumant, esprit d'amour, survenez en moi afin qu'il se fasse en mon âme comme une nouvelle incarnation du Verbe, que je lui sois une humanité de surcroît, en laquelle il renouvelle tout son mystère.

» Et Vous, ô Père, penchez-vous vers votre pauvre petite créature, couvrez-la de votre ombre, ne voyez en elle que le bien-aimé en lequel vous avez mis toutes vos complaisances.

» O mes Trois, mon Tout, ma béatitude, solitude infinie, immensité où je me perds, je me livre à Vous comme une proie, ensevelissez-vous en moi pour que je m'ensevelisse en Vous, en attendant d'aller contempler en votre lumière l'abîme de vos grandeurs (41). »

Il faut remarquer le mouvement de cette belle prière, en laquelle on retrouve comme en raccourci l'histoire même de notre prière d'hommes d'Occident. Un saint Augustin disait à son Dieu : *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te Domine* (42). Il avait en s'adressant à lui dans les Confessions des accents inimitables, mais une équivoque subsistait. Quel était ce *tu* avec lequel il dialoguait ? Le Père, le Fils, l'Esprit Saint ou bien la Trinité entière ? Dans sa théologie, Augustin insistait beaucoup sur l'idée que tout, dans les œuvres de Dieu, est commun aux trois personnes,

(41) M. M. Philipon, *La doctrine spirituelle de sœur Elisabeth de la Trinité,* 1928, p. 349-350.
(42) *Confessions,* I, 1.

et il n'avait pas tort. Mais il restait encore en deçà du mystère de la divinisation du chrétien (43). Les Pères Grecs, eux, parlaient plus volontiers au Père, qu'ils priaient par le Christ et dans l'Esprit. Ce dualisme a laissé des traces dans notre liturgie (44). La dévotion au Christ, ancienne dans l'Eglise, a trouvé plus tard une expression admirable dans l'œuvre d'un saint Bernard. A travers l'humanité sainte de Jésus, c'est une personne divine, le Verbe, qu'atteint notre prière lorsque nous dialoguons avec le Christ. Quant à la dévotion à l'Esprit Saint ou au Père, elle est toute récente, ou plutôt nous sommes en train de la redécouvrir (45).

On retrouve ce mouvement dans la prière d'Elisabeth de la Trinité. Le *Vous* qui semble désigner la Trinité entière, sans aucune distinction, atteignait en réalité les trois personnes divines, et voici qu'on les nomme successivement, parce qu'on sait qu'elles sont là, présentes en notre âme, y renouvelant le mystère des processions éternelles. La prière chrétienne les atteint tour à tour pour les unir finalement dans une supplication qui reprend, mais cette fois en y mettant toutes sortes de richesses, le *Vous* immuable et cependant vivant qui est celui du Dieu présent dans l'âme de sa créature.

Mais ce n'est là, dira-t-on, qu'une prière, et certains théologiens seront peut-être tentés de penser qu'il ne faut pas attacher trop d'importance aux prières d'une carmélite.

Denys Petau et l'inhabitation du Saint-Esprit.

Interrogeons donc les théologiens. Depuis le XVI[e] siècle au moins, une réaction s'est dessinée contre la théorie des appropriations, ou plutôt contre le durcissement de cette théorie dans son application à la doctrine de la sanctification du chrétien. Lessius, Thomassin, Petau et quelques autres ont cherché à revenir aux sources. Arrêtons-nous quelques instants à la théorie de Petau. On ne la connaît généralement qu'à travers des réfutations qui la schématisent. Le lecteur nous saura peut-être gré de la présenter de façon moins sèche.

Maître Eckhart parlait plus volontiers du Verbe que de l'Esprit Saint. Chez Petau au contraire, l'attention se concentre sur celui-ci.

(43) Cfr Portalié, *Augustin,* dans le *D.T.C.,* t. I, col. 2348, et G. Bardy, *Trinité,* dans le *D.T.C.,* t. XV, col. 1688. On sait que saint Augustin a écrit un jour ce mot paradoxal, qui n'a pas été sans influencer de nombreux auteurs : lorsqu'on parle de Dieu, il faut parler de Trinité, mais si l'on dit trois *personnes,* c'est pour ne pas garder le silence (*De Trinitate,* V, 10, P.L., XLII, col. 918).

(44) P. Batiffol, *Leçons sur la messe,* p. 123 et p. 21 (suscipe sancte *Pater,* suscipe sancta *Trinitas*).

(45) La dévotion au Père, tenue en échec au XVII[e] siècle (voir M. Caillat, *La dévotion à Dieu le Père,* dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique,* 1939), nous est redevenue familière. Cfr les méditations de Mgr Guerry : *Vers le père,* 1936. Nous sommes aussi en train de redécouvrir la dévotion au Saint-Esprit (V. Dillard, *Au dieu inconnu,* 1938).

Tout en maintenant que les opérations *ad extra* sont communes aux trois personnes divines, notre théologien prétend déceler entre les justes du Nouveau Testament et la troisième Personne de la Trinité une union comparable à celle qui existe entre le Verbe et sa très sainte humanité. Dans l'homme Jésus, les trois personnes sont présentes, mais le Verbe y est présent d'une manière qui n'appartient qu'à lui. Il y est comme un principe, une forme substantielle qui fait que cet homme est Dieu. Ainsi, en est-il, toutes proportions gardées, du Saint-Esprit dans l'âme des justes.

Il faut suivre dans le gros ouvrage du savant jésuite le lent développement de cette théorie. Le mot de théorie est même assez mal choisi. Petau est avant tout un théologien positif, non un constructeur de système. Il accumule les textes scripturaires et patristiques qui parlent de la mission du Saint-Esprit (46), il cite avec prédilection Cyrille d'Alexandrie pour lequel l'Esprit Saint vient en nous, nous unissant à lui, nous rendant participants de sa nature (47). Nous sommes son temple, sa demeure, il est en nous, nous fait semblables à lui, il nous fait dieux en se donnant à nous (48). Et cela, dit Petau, directement, par une application de sa substance, sans qu'intervienne aucune réalité créée (49). C'est comme une « formation » de nos âmes, leur conférant l'adoption filiale. Si l'on objecte que c'est là une opération *ad extra* commune aux trois personnes. Petau répond qu'il ne fait pas de théorie, mais se contente de rapporter les données de la Tradition (50), et il continue en orchestrant le mot qui résume sa pensée : le Saint-Esprit est en nous *substantialiter,* οὐσιωδῶς, et non pas seulement *efficienter.* C'est par une communication de sa substance qu'il nous fait justes et saints (51). Mais lorsqu'il arrive aux explications, l'excellent homme perd sa belle assurance. Il ne peut se contenter de la théorie scolastique de l'appropriation, qui lui paraît minimiser les textes, mais presque aussitôt il se dérobe et, renvoyant à plus tard une étude plus fouillée (elle ne viendra jamais) tire les conclusions de son enquête patristique : Il y a dans notre sanctification quelque chose qui est personnel au Saint-Esprit, qui n'appartient qu'à lui (52). Il est en nous à la manière dont le Verbe est dans l'humanité du Christ, comme un principe, une forme qui fait que cet homme est Dieu. Le Père et l'Esprit Saint sont dans le Christ aussi bien que le Verbe, mais pas de la même manière. Ainsi en est-il de notre divinisation, les trois personnes divines habitent dans l'âme des

(46) *Dogmata Theologica,* de Trinitate, lib. VIII, c. 4, n^{os} 1-8, éd. Vivès, 1865, t. III, p. 453-457.
(47) *Ibid.,* c. 4, n° 8, p. 458 AB.
(48) *Ibid.,* c. 4, n° 9, p. 459 A.
(49) *Ibid.,* c. 4, n° 10, p. 460 B : applicatione substantiae suae non interveniente ulla re creata.
(50) *Ibid.,* c. 4, n° 11 (sub finem), p. 462 A.
(51) *Ibid.,* c. 4, n° 15, p. 465 A (ex hac Didymi oratione...).
(52) *Ibid.,* c. 6, n° 5 (sub finem) et 6, p. 484-485 (texte fondamental).

justes, mais seul le Saint-Esprit est en nous comme une forme sanctifiante qui, en se communiquant, fait de nous des fils adoptifs. Qu'on relise les textes des Pères, dit Petau, on ne trouvera pas autre chose : notre union à Dieu s'opère par le Saint-Esprit, cause prochaine, cause formelle de cette sanctification (53).

Mais l'éminent jésuite ne pouvait esquiver totalement une difficulté foncière. Entre l'union hypostatique qui fait que l'homme Jésus est Dieu et notre sanctification il y a un abîme. Dans le Christ, l'union au Verbe n'est pas celle d'une personne à une autre personne. Petau le sait bien et il concède que notre union au Saint-Esprit n'est ni hypostatique ni physique, mais *sui generis* et, sans crier gare ,il retire quelque chose de ce qu'il avait avancé. Au mot οὐσιωδῶς, substantiellement, il juxtapose un vocable moins compromettant : σχετικῶς, *habitudinaliter* ; le mystère de notre union au Saint-Esprit est replongé dans le vague (54).

Les théologiens sont sévères pour la théorie de Petau (55). Ils n'ont pas tort. Ses défauts éclatent à tous les yeux, d'autant plus que son auteur entendait réserver aux justes du Nouveau Testament, toujours sur la foi de textes cyrilliens, cette union spéciale avec le Saint-Esprit (56). Mais on ne détruit bien que ce qu'on remplace. Petau a échoué, il a eu du moins le mérite de poser le problème, d'attirer l'attention des théologiens sur des textes trop méconnus. En cherchant à déceler une union avec le Saint-Esprit, il a borné son horizon, oubliant que, d'après la tradition, nous avons des relations avec les autres personnes divines. Notre prière s'adresse au Père par le Fils et dans l'Esprit, et s'il fallait parler d'union spéciale avec l'une des personnes divines, ce serait, semble-t-il, d'abord avec le Fils, puisqu'en Jésus notre frère nous atteignons la personne du Verbe. Mais avant de voir comment dépasser la théorie de Petau, nous devons mentionner celle d'un autre théologien qui, lui aussi, a mis trop exclusivement l'accent sur la présence du Saint-Esprit.

La théorie de Scheeben.

Petau accumulait les textes et se refusait à systématiser. Il en était d'ailleurs difficilement capable. Scheeben, lui, formé aux disciplines scolastiques en même temps que nourri de l'Ecriture et de la Tradition, s'efforce de donner de celle-ci une interprétation cohérente (57). Il commence par rattacher l'ordre surnaturel au mystère de

(53) *Ibid.*, c. 6, n° 8, p. 486 A.
(54) *Ibid.*, c. 7, nos 12-13, p. 493-494.
(55) J. B. Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, p. 420-427. — B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, p. 117, 200, 220.
(56) Petau, *op. cit.*, c. 7, nos 1-4, p. 487 ; n° 7, p. 490. — Voir cependant les études de M. Philips, sur *la grâce des justes de l'Ancien Testament* (*Ephemerides theol. lovan.*, 1947) parues depuis la rédaction de notre article.
(57) Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Je cite la 1re édition.

la Trinité, ce qui nous paraît aujourd'hui banal, mais ne l'était pas au milieu du XIX[e] siècle ([58]). L'ordre surnaturel suppose les missions des personnes divines, mission visible du Fils, mission invisible du Saint-Esprit. Il étudie alors ce qu'est une mission ([59]), montre ensuite que, dans notre vie surnaturelle, la mission du Saint-Esprit ne commence vraiment qu'avec le don de la grâce sanctifiante. Les grâces actuelles qui préparent le pécheur à la justification ne supposent encore qu'une action de Dieu moins intime. On pourra dire si l'on veut que l'Esprit Saint agit en nous, mais ce n'est encore qu'une appropriation, Dieu n'agit encore que par efficience, *secundum virtutem*. Il n'est présent encore qu'à ce titre. Pour qu'il y ait mission, il faut qu'il y ait comme une conformation ontologique de l'âme à la personne qui est envoyée, que cette personne soit comme un sceau qui imprime sa marque dans l'âme, qu'elle soit elle-même présente pour imprimer cette marque. C'est ce qui s'opère par le don de la grâce sanctifiante, et seulement par le don de la grâce sanctifiante ([60]). Lorsque Dieu répand la charité dans nos cœurs, ce n'est pas seulement la charité qui nous est donnée, mais le Saint-Esprit, lien d'amour entre le Père et le Fils, qui se donne avec elle et par elle : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (*Rom.*, V, 6). *In hoc cognoscimus quoniam in ipso manemus et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis* (*I Joan.*, IV, 13) ([61]). Dans ce don du Saint-Esprit, le Fils aussi nous est donné, et nous sommes conformés à l'image du Fils, ainsi que le dit saint Cyrille : le Christ est formé en nous de manière ineffable, non pas comme un être créé dans des êtres créés, mais comme (le Verbe) incréé ([62]). Scheeben n'oublie pas que les trois personnes divines sont inséparables, mais il n'insiste pas sur ce rôle du Christ et, comme Petau, concentre son attention sur la venue de l'Esprit-Saint.

L'Esprit-Saint est en nous, il y allume une flamme, un amour analogue à cet amour substantiel qu'il est lui-même. De même, par la grâce, se renouvelle en nous la génération du Verbe, en ce sens que nous devenons nous aussi des images du Père, reflets de sa splendeur. L'Esprit-Saint et le Verbe sont présents en nous, ils nous marquent de leur empreinte, faisant de nous des images de Dieu en un

---

1865 et entre parenthèses la pagination de la nouvelle édition de J. Weiger, qui la reproduit (1931). On sait qu'à la suite des controverses avec Granderath, et du discrédit relatif jeté sur la pensée de Scheeben, les éditeurs de 1898 et de 1911 avaient cru devoir corriger le texte du théologien rhénan. Je n'ai pu utiliser la toute récente édition de J. Höfer (Herder, 1941). Cet article a été écrit avant que paraisse la récente traduction de Dom Kerkvoorde, *Les mystères du christianisme*, Bruges, 1948. Voir N.R.Th., 1948, p. 1103.

(58) *Op. cit.*, § 26, p. 139 (135).
(59) *Op. cit.*, § 27, p. 141-146 (137-143).
(60) *Op. cit.*, § 28, p. 147-148 (143).
(61) *Op. cit.*, p. 148, note 1 (144 et 779).
(62) *Op. cit.*, p. 148, note 2 (145 et 779).

sens qui n'est pas du tout purement symbolique. Ils habitent l'un et l'autre en nous, substantiellement, personnellement, *wirklich mit ihrer Substanz und Persönlichkeit*. Et cela non pas seulement au sens où Dieu est présent en toute créature, mais parce qu'ils nous marquent de leur empreinte, comme le sceau fait sur la cire. L'empreinte, il est vrai, demeure dans la cire lorsque le sceau s'est retiré, ici elle ne subsiste qu'autant que les personnes divines demeurent présentes ([63]).

Cette mission invisible des personnes divines a encore un autre aspect, sur lequel les théologiens du moyen âge ont davantage insisté. Les personnes divines nous sont données comme les arrhes de la vie éternelle, afin que dès ici-bas nous puissions en jouir à la manière dont nous en jouirons durant l'éternité. Dieu se donne lui-même à nous, comme un père à ses enfants, afin que nous puissions jouir de sa présence. Il est donc bien là, substantiellement présent, il ne se montre pas seulement de loin mais il est là, en nous, pour nous. C'est ce que dit saint Thomas dans un texte trop peu remarqué :

« Par le don de la grâce, la créature raisonnable acquiert cette perfection de pouvoir non seulement user du don créé, mais jouir de la personne divine elle-même ».

Saint Bonaventure ne tient pas un autre langage, et, lorsqu'il s'agit de la vision béatifique, les théologiens sont unanimes à dire que nous posséderons Dieu lui-même, sans intermédiaire. Or la grâce est déjà l'anticipation de la vie éternelle, les arrhes de l'éternité. La présence de Dieu en nous est donc réelle, ontologique ([64]).

Mais est-elle personnelle ? Hypostatique ? Les personnes divines viennent-elles en nous avec leur caractère personnel ? chacune avec la manière qui lui est propre ? en tant que le Fils procède du Père et que le Saint-Esprit les unit l'un à l'autre par l'amour ? Sans aucun doute, répond Scheeben, car s'il en était autrement comment pourrait-on parler de missions ? Les missions sont le fait des personnes et non de la nature, les missions sont en étroite dépendance des processions éternelles. Il faut donc conclure que le Saint-Esprit vient en nous, qu'il est présent en nous formellement par ce qui le constitue personne, comme l'écoulement et le gage de l'amour du Père et du Fils, comme l'effusion et le gage de l'amour du Père, par lequel le Père nous aime dans son Fils, comme des fils adoptifs. Le Saint-Esprit vient en nous comme la fleur de la tendresse et de l'amabilité divine, en un mot comme le baiser du Père et du Fils, que nous recevons dans l'intime de notre âme. Mais de notre côté, dans la mesure où nous prenons conscience de cette présence de l'Esprit Saint, où nous nous réjouissons de le posséder, nous renvoyons au Père son baiser, nous jouissons de son inexprimable douceur. En Lui et par Lui, nous

(63) *Op. cit.*, p. 149-150 (145-146).
(64) *Op. cit.*, § 29, p. 150-152 (146-148). Cfr ci-dessus, note 25 et S. Bonaventure, *In I Sent.*, dist. 14, art. 2, q. 1.

atteignons le Père et le Fils, en lui et par lui, nous nous élevons par la connaissance et l'amour jusqu'à la jouissance des deux autres personnes d'où nous est venu cet Esprit Saint (65).

Cette page est quelque peu laborieuse. Mais elle marque un effort réel pour exprimer ce qu'un saint Thomas avait dit d'une brève formule. Scheeben la complète encore par un retour à certains textes patristiques (66). Il n'oublie pas, on le voit, que les trois personnes divines sont inséparables, que la présence et l'action du Saint-Esprit en nous connotent celle des deux autres personnes. Mais déjà l'accent est mis sur ce rôle spécial de l'Esprit Saint. Il est le don de Dieu. don personnel, hypostatique. Il faut souligner son rôle dans la sanctification chrétienne et ne pas s'en tenir au point de vue de la grâce créée. Tant que nous sommes ici-bas, continue Scheeben, ces réalités surnaturelles restent enveloppées de mystère, nous les affirmons par la foi. Le Christ est en nous, lui aussi, mais il semble que la présence du Saint-Esprit soit plus manifeste, plus accessible. C'est d'elle que l'Écriture parle avec le plus d'abondance. C'est que, nous dit Scheeben, la présence du Christ se rapporte davantage à la connaissance ; celle du Saint-Esprit à l'amour, car, tant que nous sommes *in via,* la connaissance importe moins encore que l'amour (67).

Nous voici maintenant parvenus au point crucial. Jusqu'ici Scheeben n'a fait que rappeler des choses qui nous sont aujourd'hui familières et sur lesquelles il fallait insister beaucoup à son époque, les théologiens n'étant alors que trop enclins à laisser de côté la présence du Saint-Esprit pour mettre l'accent sur la grâce créée. Dans un nouveau paragraphe, Scheeben traitera maintenant des particularités de la mission du Saint-Esprit et de son rapport avec la sanctification et l'adoption de la créature raisonnable (68).

Le Saint-Esprit, dit la Sainte Écriture, est présent en nous comme dans son temple. Ce temple consacré devient sa possession. Ce mot de *possession* est tout à coup mis en relief. C'est à lui que Scheeben va accrocher sa théorie. Cette prise de possession qui est le fait du Saint-Esprit est réelle, mais est-elle substantielle, hypostatique, personnelle ? Nous sommes, certes, les temples du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais l'Écriture, dit notre auteur, souligne avec insistance le rôle de la troisième personne de la Trinité. Il y a là, dira-t-on, une simple manière de parler, ou une appropriation légitime. Le Saint-Esprit est le lien du Père et du Fils et comme la conclusion de la Trinité ; si les trois personnes sont en nous comme dans une

(65) *Op. cit.,* p. 152-153 (147-149).
(66) *Op. cit.,* p. 153, note 1 (149, et note 83). Scheeben renvoie à saint Ambroise (*de Isaac et anima,* c. 3 ; P.L., XV, 506) et saint Bernard (*In cant.,* sermo 8, n. 2 ; P.L., CLXXXIII, 810-814) qui parlent du baiser d'amour que l'âme juste donne à Dieu en retour.
(67) *Op. cit.,* p. 153-157 (149-152).
(68) *Op. cit.,* § 30, p. 157-158 (152-153).

demeure consacrée qui leur appartient, c'est le Saint-Esprit qui finalement nous possède. Mais n'y a-t-il là qu'une appropriation ?

Scheeben ne le croit pas, il pense au contraire que cette possession, bien que commune aux trois personnes, est spéciale au Saint-Esprit. et cela à cause du rôle qu'il joue dans la Sainte Trinité. Si l'on veut comprendre la pensée du maître rhénan, il faut, croyons-nous, l'opposer à celle des théologiens nominalistes et de leurs épigones, pour qui les personnes divines étaient comme interchangeables, en sorte qu'on ne voie pas la raison pour laquelle le Fils se soit incarné plutôt que le Père ou l'Esprit Saint. Scheeben, lui, part des faits, du donné révélé, et, si abstrait que paraisse son langage, il cherche à rejoindre les données de la foi. Voici comment il expose sa thèse ([69]) :

« Bien que la substance et l'activité divine soient le bien commun des trois personnes, la possession cependant de la substance est propre à chacune d'elles (i.e. chaque personne la possède de façon personnelle). De même que chacune d'elles possède la nature divine de façon particulière, chacune aussi peut posséder une nature créée d'une façon qui lui soit propre, et donc, en un sens, la posséder seule.

» C'est ce qui arrive dans l'Incarnation. Le Fils est seul à s'unir à une nature créée de manière à la posséder physiquement. Pourquoi dès lors le Saint-Esprit ne pourrait-il pas lui aussi devenir possesseur d'un être créé, à la manière qui est propre à sa personne, par une possession moins parfaite et purement morale ? »

Scheeben, qui a lu Petau et qui connaît aussi les autorités de ce dernier, oppose ici l'union physique hypostatique et l'union qu'il appelle morale, union de relation, ἕνωσις σχετική.

« Dans ce cas, poursuit-il, les autres personnes n'auraient point avec cet être créé la même relation et ne la posséderaient pas immédiatement comme le Saint-Esprit, elles ne le posséderaient qu'en lui, ainsi qu'il arrive dans l'Incarnation. »

Pas plus que Petau, Scheeben ne veut assimiler pleinement notre sanctification au mystère de l'union hypostatique, mais il n'arrive guère à expliciter sa pensée, et revient à sa métaphore de la possession, de la « propriété ». A la possession de Dieu par l'homme répond une possession de l'homme par Dieu, cette possession est le fait des trois personnes, mais c'est par le Saint-Esprit qu'elle s'exerce immédiatement ici-bas :

« C'est dans sa propriété hypostatique et grâce à elle que le Saint-Esprit est le gage dans lequel et au moyen duquel nous possédons et saisissons les deux autres personnes ; cette même propriété hypostatique doit donc aussi lui permettre d'être pour elles le dépositaire dans lequel et par lequel elles-mêmes nous possèdent. »

Il y a comme un jeu verbal sur le mot de *propriété* qui rappelle ce qu'il y a de particulier aux personnes de la Trinité et s'applique aussi à

---

(69) *Op. cit.*, p. 158-159 (153-154). J'utilise librement une traduction du P. P. Galtier, *L'inhabitation des trois personnes divines*, 1928, p. 101-102.

la créature raisonnable en tant qu'elle est la chose de Dieu, sa demeure, son temple. Mais cette possession suppose un échange, Dieu devient du même coup, grâce à la présence de l'Esprit Saint, la chose de l'homme divinisé. N'est-ce pas ce qu'insinuait saint Thomas, dans le texte trop bref que Scheeben a cité plus haut et qui parlait de la manière dont nous pouvons, par la grâce, user du don créé et jouir de la personne divine elle-même ? Mais l'opposition de personne et de chose ne signifie nullement que Dieu nous traite comme une chose ou que nous le traitions comme une chose. Elle signifie la réciprocité du don.

Mais ne commentons pas, lisons seulement notre auteur :

« Le Saint-Esprit est comme un dépositaire par lequel et dans lequel les deux autres personnes possèdent nos âmes. Nous sommes donc bien son temple d'une manière spéciale, son propre temple qu'il possède d'une manière qui n'est qu'à lui, bien qu'il ne nous possède pas exclusivement et seulement dans ses relations avec les deux autres personnes et pour elles. »

Il s'ensuit que nous pouvons avoir une dévotion spéciale à l'Esprit Saint, lui exprimer notre reconnaissance de personne à personne, nous consacrer à lui, nous donner à lui comme sa propriété particulière, afin d'appartenir en lui et par lui aux deux autres personnes. Pour exprimer au Père et au Fils notre reconnaissance et notre amour, nous n'avons pas de meilleur moyen que de lui offrir l'Esprit Saint comme le gage et les arrhes de notre amour.

Cette manière de voir, dit Scheeben, unit deux aspects de notre sanctification : le don des personnes divines et leur emprise, leur possession de notre âme comme d'un temple consacré. La liturgie exprime cette théologie lorsqu'elle nous dit que le Saint-Esprit est l'hôte de nos âmes, *dulcis hospes animae. Hospes,* il est en nous, il nous possède, *dulcis,* sa présence est une source de joie, c'est une présence personnelle, présence d'une personne à une autre personne (70). Cette doctrine a l'avantage, nous dit encore Scheeben, de réunir les divers aspects traditionnels du mystère de notre justification.

1. Du point de vue de la sanctification de nos âmes, et de la sainteté qui en résulte pour nous, le Saint-Esprit n'est pas seulement cause efficiente, cause exemplaire, il est aussi cause formelle de notre sanctification. Il ne s'agit pas, certes, d'identifier avec le Saint-Esprit notre sainteté personnelle, notre justice surnaturelle, cela serait absurde. Non, il y a en nous une grâce créée, inhérente, distincte du don incréé. Mais cette grâce créée est à la fois un effet de la présence du Saint-Esprit et une disposition à le recevoir. Notre âme doit être consacrée pour devenir le temple de Dieu, mais cette consécration, c'est Dieu même qui l'opère en se donnant à nous. Elle s'opère à la manière dont l'humanité du Christ est sanctifiée par la présence du

(70) Scheeben, *op. cit.*, p. 159 (154).

Verbe. C'est en se donnant à l'humanité que le Verbe lui communique sa sainteté et crée en elle une plénitude de grâce. De même, le Saint-Esprit, s'emparant de nos âmes comme de sa propriété, les sanctifie, les transforme et leur communique sa sainteté personnelle (71).

2) Du point de vue de l'adoption filiale, saint Paul nous dit : c'est l'Esprit Saint qui, présent en nos âmes, nous fait enfants de Dieu. C'est la grâce, dira-t-on, qui, en nous conformant spirituellement au Père, en nous donnant une ressemblance intime avec Dieu, nous confère la filiation adoptive. Mais, répond Scheeben, n'est-ce pas la présence du Saint-Esprit qui achève cette œuvre de conformation spirituelle ? Si nous avons en nous le même Esprit que le Fils, nous ressemblerons au Fils, et, par suite, le Père verra en nous comme dans son Fils l'image de sa substance. C'est la présence du Saint-Esprit, le don du Saint-Esprit qui nous fait cohéritiers avec le Fils. Seule, cette doctrine donne leur plein sens aux formules pauliniennes. L'Esprit est en nous qui crie : Abba ! Père ! Parce qu'il nous possède, il s'empare de notre volonté, de nos facultés surnaturalisées pour les faire se tourner vers le Père comme vers la source de tout bien surnaturel (72).

Le Saint-Esprit est donc en nous comme dans la Trinité le principe d'unité, le lien d'amour qui unit les personnes divines entre elles et nous unit à elles. Scheeben, non sans quelque exégèse arbitraire, rapproche ici les textes scripturaires : *Qu'ils soient uns comme nous sommes un, toi en moi et moi en toi,* afin qu'ils soient eux-mêmes uns en nous, dit le Christ, et il ajoute : *je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient uns comme nous sommes un.* Moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité (73).

L'âme ainsi sanctifiée est la fille du Père, l'épouse du Fils, car, dit saint Paul, de même que celui qui s'unit à une courtisane devient avec elle un seul corps, ainsi celui qui s'unit au Seigneur devient avec lui un seul esprit, et saint Bernard commente : Dans l'Esprit Saint, reconnais-le, tu deviens fille du Père, épouse et sœur de l'Esprit Saint et l'époux dit à l'épouse : viens dans mon jardin, ma sœur et mon épouse. Sœur, parce qu'elle est du même père, épouse, parce qu'elle est dans le même esprit. Ainsi se consomme entre les personnes divines et l'âme sanctifiée par la présence du Saint-Esprit cette vie communautaire dont parle saint Jean : ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous soyez en communion avec nous et que nous vivions en commun avec le Père et son Fils Jésus-Christ (74).

---

(71) *Op. cit.*, p. 160-161 (155-156).
(72) *Op. cit.*, p. 161-162 (156-157).
(73) *Op. cit.*, p. 163 (158). Cfr *Ioan.*, XVII, 20-23.
(74) *Op. cit.*, p. 164-165 (159-160). *Le traité de la vie solitaire* cité en note

Nous nous sommes étendu longuement sur cette théologie de Scheeben parce qu'elle est encore mal connue dans les pays de langue française. Elle est, on le voit, quelque peu lourde, compliquée, laborieuse, on est loin des élans mystiques d'autres auteurs. Mais cette étude marque certainement un progrès sur Petau. L'un et l'autre insistent justement sur la nécessité de ne pas séparer le don créé du don incréé. L'un et l'autre n'ont pas tort de chercher un rapprochement avec la sanctification ineffable de la sainte humanité du Christ. Plus que Petau, Scheeben souligne la différence qu'il y a entre cette sanctification et la nôtre. Ici l'union hypostatique, là une union mystérieuse qui laisse subsister la personnalité créée. Scheeben, plus encore que Petau, a rappelé que les trois personnes divines sont inséparables, il a même noté au passage le rôle du Verbe dans notre sanctification. Le Christ est en nous, il vit en nous, il est formé en nous, nous sommes fils dans le Fils. Mais comme Petau, Scheeben est obsédé par les textes où les Pères mettent en évidence le rôle du Saint-Esprit et finalement sa théorie est bâtie sur l'idée que le Saint-Esprit nous possède d'une manière qui n'appartient qu'à lui seul.

La théologie classique n'a guère retenu des explications de Scheeben que les traits vulnérables. Comme pour Petau, sa thèse a été étiquetée au musée des erreurs ou des opinions aventureuses. Elle méritait mieux.

Cependant l'effort de nos deux théologiens n'a pas été vain. Non seulement il devenait impossible après leur passage de revenir purement et simplement aux théories nettement insuffisantes de Suarez ou de Jean de Saint-Thomas (75) ; mais désormais la théologie de la grâce était ramenée à ses sources. Les formules de l'Ecriture et de la Tradition exigeaient qu'on les prît à la lettre.

Rejetant la théorie de Petau dans ce qu'elle a d'excessif, le P. Prat, au nom de l'Ecriture et de la tradition, se refuse tout autant à admettre les explications habituelles (76). La théorie de l'appropriation

« est respectable, mais ce n'est qu'une théorie. En tout cas, les Pères et les écrivains sacrés ne semblent pas envisager ainsi les choses. Pour eux, l'union déifique se fait premièrement avec les personnes et par les personnes avec la nature. Et la grâce sanctifiante est le résultat, non la condition de la présence des hôtes divins. Quand Dieu veut sanctifier les âmes, il envoie son Fils bien-aimé, médiateur universel de la grâce, et le Fils à son tour, conjointement avec son Père, l'Esprit de sainteté. L'action sanctificatrice a donc lieu suivant l'ordre des processions éternelles et il en est de même de la présence des trois personnes dans l'âme sanctifiée. Seulement dans ce dernier cas, l'ordre est renversé ; le Saint-Esprit, donné à l'âme et se donnant lui-

---

est de Guillaume de Saint-Thierry et a été édité récemment par M. Davy (voir page 286 de la traduction française).

(75) Sur ces théories voir E. Delaye, *L'onction du Saint-Esprit,* dans la *Nouvelle Revue Théologique,* 1926, p. 641-648.

(76) F. Prat, *Théologie de saint Paul,* t. II, p. 349-352.

même, entre le premier en contact avec elle. Priorité de raison et non de temps, cela va sans dire ; mais priorité fondée sur quelque chose de réel, car la mission des personnes n'équivaut pas à l'appropriation des attributs. Des textes comme le suivant ne paraissent pas susceptibles d'une autre exégèse : *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.*

» Ici, ajoute l'éminent exégète, un champ immense s'ouvrirait devant nous, mais nous ne saurions y pénétrer sans franchir les bornes de la théologie biblique. »

Explications nouvelles.

Parmi les rares théologiens qui ont eu le courage d'aborder à nouveau la question, une place de choix doit être faite au P. Théodore de Régnon. Il faudrait citer ici presque intégralement cette étude 27e sur la mission du Saint-Esprit qui termine ses beaux ouvrages sur la Sainte Trinité. Le P. de Régnon connaissait bien les défauts de la théorie de Petau, mais il savait aussi qu'on ne détruit que ce qu'on remplace, et il cherche à la dépasser en tenant compte des critiques qu'on lui a justement adressées. Petau a eu le tort de se servir d'une expression οὐσιωδῶς qui n'est pas chez les Pères ; il a fait avec l'union hypostatique un rapprochement injustifié. Le Saint-Esprit n'est pas du tout uni à nos âmes comme le Verbe à sa très sainte humanité ; enfin il faut critiquer l'idée que le Saint-Esprit serait le seul à habiter directement les âmes des justes, comme si les deux autres personnes n'y venaient que par suite de leur indissoluble union avec lui (77).

Mais de la thèse de Petau, le P. de Régnon retient l'idée que la grâce, dont il faut affirmer cependant l'existence, ne suffit pas à nous diviniser, ou plutôt qu'elle ne nous divinise que parce qu'elle connote la présence en nous des trois personnes divines (78). Mais si les trois personnes de la Trinité sont en nous, elles n'y sont pas au même titre. Entre les processions éternelles et les missions divines, il y a un rapport étroit :

« Dans l'âme où habite la Trinité, chaque personne vient avec son caractère spécial et personnel.

» Le Père y vient, mais sans être envoyé, parce qu'il est l'innascible. Le Fils y vient, mais envoyé par le Père, parce qu'il est l'engendré. Le Saint-Esprit y vient, mais envoyé par le Père et le Fils, parce qu'il est leur don.

» Et dans l'effet commun de la sanctification, chaque personne conserve son rôle. Le Père nous adopte, non point par une simple fiction juridique, mais en nous adaptant réellement à son Fils. Le Fils, en s'adaptant à notre humanité, nous adapte à sa divinité. Le Saint-Esprit opère en nous cette ineffable régénération et divinisation.

» C'est ainsi que notre sanctification, bien que produite par toute la Trinité, établit cependant entre nous et les personnes divines des relations dis-

(77) Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3e série, tome II, Etude XXVIIe, p. 527-532.

(78) *Op. cit.*, p. 510-513.

tinctes qu'on désigne par des dénominations différentes. Nous sommes les fils adoptifs du Père, nous sommes les frères du Fils, nous sommes des spirituels dans le Saint-Esprit.

» Tout cela doit se prendre à la lettre. Rien d'appropriation ou d'accommodatice dans ces titres du chrétien. Cette thèse de l'influence personnelle et distincte de chaque personne divine dans l'ordre surnaturel de notre sanctification doit être acceptée dans le sens naturel des mots. De même que c'est le Fils et non le Père ou le Saint-Esprit qui nous a rachetés, de même chaque personne, habitant le juste, y exerce une influence propre à sa personne, de telle sorte que dans l'unique état surnaturel, qui provient tout entier de chaque personne, nous acquérons des relations réelles et réellement distinctes avec les trois personnes réellement distinctes de l'unique Dieu (79). »

Toute l'étude 27e, consacrée au problème de l'inhabitation du Saint Esprit, est menée avec cette vigueur. On s'y reportera facilement, mais j'ai tenu à citer ce texte en conclusion de l'inventaire que nous venons de faire. On voit combien sont loin les thèses sabelliennes des protestants libéraux, le nominalisme de certains théologiens scolastiques. Les données scripturaires et patristiques revivent, sans dommage pour la scolastique authentique. Maître Eckhart retrouverait sa thèse de la génération du Verbe dans les âmes, mais purifiée, débarrassée de tout soupçon de panthéisme. Ruusbroec se reconnaîtrait lui aussi dans cette doctrine, encore qu'il y manque peut-être cet accent d'expérience personnelle que la science la plus profonde ne donnera jamais à elle seule.

Malheureusement l'essai du P. de Régnon est demeuré inachevé ; et peut-être les développements ultérieurs n'eussent-ils pas ajouté grand'chose. Depuis la fin du XIXe siècle, en dépit de l'attitude négative de l'immense majorité des théologiens, quelques rares auteurs ont essayé de reprendre les tentatives de Petau et de Scheeben (80). On peut même dire que la partie est gagnée sur le terrain de la spiritualité. Mais il reste encore beaucoup à faire du point de vue théologique. Grâce au renouveau de la doctrine du corps mystique, il

(79) *Op. cit.*, p. 552-553 ; cfr p. 516-521, 535-537.

(80) Je ne puis songer à dresser la liste des articles ou travaux consacrés à la question. Je rappelle seulement les noms de Mgr Waffelaert, de Dom Marmion et du P. Mersch, dont les ouvrages sont bien connus. Ceux du P. Delaye (*Nouvelle Revue Théologique*, 1926), du P. Garrigou-Lagrange (p. ex. *L'amour de Dieu et la croix de Jésus*, 1929, t. I, p. 165-196 ; t. II, p. 657-684, avec les citations de Chardon), un livre un peu minimiste mais qui marque un progrès sur la théologie du XIXe siècle, consacré par le P. Galtier à l'habitation en nous des trois personnes (1928), un excellent article de Mgr Catherinet sur *La Trinité et notre filiation adoptive* (*Vie spirituelle*, mai 1934) ; le livre du P. Dorsaz, sur *Notre parenté avec les personnes divines*, 1922, travail suggestif, mais vicié par une dissociation malheureuse entre l'économie présente et une économie où la grâce eût été divinisante sans nous unir aux personnes divines ; enfin le numéro spécial de *La Vie spirituelle* (janvier 1948) consacré à l'œuvre de Dom Marmion, où je relève comme un lapsus une formule que Dom Marmion n'aurait certainement pas faite sienne (p. 106 : *la Trinité nous adopte comme enfant*). L'encyclique *Mystici corporis Christi* (éd. de la Bonne Presse, p. 43-44), tout en rappelant les principes théologiques, invite le théologien à la recherche.

semble qu'on commence à s'évader de l'impasse où Petau, Scheeben s'étaient, contre leur gré, fourvoyés. Comme nous le disions plus haut, s'il y a entre les chrétiens et les personnes divines une union spéciale, c'est moins la personne du Saint-Esprit qui doit d'abord être mise en relief, que celle du Verbe incarné puisque aussi bien, selon la belle formule du P. Mersch, nous sommes *Filii in filio,* fils dans le Fils. Mais si l'on entre dans ces perspectives, il faudra encore, nous semble-t-il, élargir beaucoup le problème, et sans laisser de rester fidèle à l'Ecriture et à la Tradition, confronter le dogme chrétien avec les grands systèmes philosophiques qui, au début du XIX[e] siècle, ont renouvelé les théories panthéistes en absorbant dans une mystique rationnelle les dogmes chrétiens de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption. Mais cette confrontation demandera une étude nouvelle et n'est pas sans difficulté.

Lyon-Fourvière. Henri RONDET, S. I.

(*A suivre*)

LES HARMONIES DES DEUX TESTAMENTS

En étudiant les divers sens des Ecritures

IV

LA PRIMAUTE DES APPORTS DU SENS LITTERAL

Essai de synthèse

Nous venons de faire aux sens plénier et seconds la part aussi large que possible. Sommes-nous resté suffisamment sobre ? N'avons-nous pas, à notre tour, cédé à l'engouement d'une époque fatiguée de la pensée froide et claire, friande de spéculations sentimentales et mythiques ? Nous avons adopté, on le concédera, une attitude à la fois critique et sympathique. Nous n'avons cependant pas caché notre pensée sur la priorité qu'en toute hypothèse il convient de conserver au sens littéral immédiat. A certains moments, nous avons même été tenté de confiner l'usage de certains sens seconds, voire du sens plénier, aux seuls livres d'édification. En tout cas, même si l'on concède que les sens plénier et seconds peuvent rendre service à la théologie, on ne perdra jamais de vue qu'en dernier lieu c'est toujours aux harmonies et aux raisonnements basés sur le sens littéral, historico-critique, qu'il faudra revenir. Ce sens perdu, tout perdu ; lui sauvé, tout sauvé, répéterions-nous volontiers sur le mode des prédicateurs. N'oublions pas qu'un esprit ouvert aux sens seconds, le Père Patrizi, n'hésitait pas à écrire : « *Tota* sensus spiritalis, qui *verbis* inest, *natura* in *sola obscuritate* consistet, nihilque aliud erit spiritalis sensus, nisi *quidam sensus litteralis obscurus* » (1).

Qu'on n'objecte pas à cette attitude que les résultats fournis par le sens littéral sont trop maigres, ou encore qu'une exégèse historico-critique ne satisfait pas à toutes les demandes et préoccupations qui ont fait naître l'exégèse typologique et allégorique. Nous ne le croyons pas, à la condition de ne pas vouloir retenir comme éléments permanents des péricopes, des sections, parfois presque des livres entiers de l'Ancien Testament qui ne possèdent pas une valeur définitive et impérissable. Certes, chacun de ses livres conserve sa valeur relative ; le moindre d'entre eux fournit sa contribution, si modeste soit-elle, à la rédaction totale de l'épopée merveilleuse du

(1) F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione bibliorum*, 2ª éd., Rome, 1876, p. 214.

peuple d'Israël (2). Mais cela concédé, n'est-il pas évident que certains ouvrages ont été composés presque exclusivement pour le peuple élu ? A qui furent destinées les sections de l'*Exode*, du *Lévitique*, des *Nombres*, qui constituent le *Code de l'Alliance*, la *Loi du Tabernacle*, le *Code de la Sainteté*, les *Lois sur les lévites, les prêtres et les sacrifices*, sinon aux seuls Israélites ? L'Eglise n'en a presque rien conservé de définitif hormis le nom de Jahvé, le Décalogue et les leçons touchant les vertus morales qui inspirent d'une façon remarquable un grand nombre de préceptes, par ailleurs souvent totalement périmés. De ce point de vue, c'est moins une Bible entière qu'une anthologie des plus beaux textes, où l'on aurait séparé le grain et la paille, qu'il convient surtout, — ainsi que l'Eglise le pensait autrefois, — de mettre entre les mains des chrétiens. A leur confier des textes tellement distants de leur mentalité chrétienne et moderne qu'ils doivent leur apparaître presque des grimoires, contribuons-nous beaucoup à faire resplendir le caractère surnaturel et divin de nos archives sacrées ?

Mais à ne retenir, dans le cadre du sens littéral et sur la base d'une exégèse historico-critique et philologique sévère, que les seules sections de l'Ancien Testament où affleure une doctrine vraiment transcendante, qui nous conduit directement à la révélation chrétienne, n'aurons-nous pas à nous plaindre de résultats positifs trop peu abondants ?

Nullement, nous aurons, au contraire, accumulé des richesses. D'une façon plus précise, celles-ci comprennent surtout deux apports de valeur définitive. D'une part, — c'est l'apport principalement apologétique, — l'exégèse littérale de l'Ancien Testament nous fournit le meilleur préambule historique à la venue de Jésus et à la révélation de son évangile ; de l'autre, elle nous offre des trésors de notions théologiques, dont quelques-unes forment les cadres de la doctrine néo-testamentaire, d'autres entrent directement en sa composition, d'autres enfin complètent même l'enseignement chrétien en nous éclairant sur des matières que le Nouveau Testament n'a pas eu l'intention ou l'occasion de traiter. On nous permettra de conclure ces articles sur les Harmonies des deux Testaments en mettant en lumière les richesses que comporte ce double apport, apologétique et théologique, de l'exégèse littérale, historico-critique, de l'Ancienne Loi. Ce sera la meilleure manière de répondre aux objections de ceux qui sont tentés de médire de l'exégèse critique et de courir après les chimères de sens spirituels nullement établis (3).

*
* *

(2) H. de Lubac, *Le quadruple sens*, p. 359 : « L'Ecriture est une lyre, et si tout dans la lyre concourt au son, tout cependant n'y résonne pas. » D'après S. Augustin, *Contra Faustum*, l. 22, c. 94 ; *P.L.*, XLII, 463.

(3) Cfr les reproches de Richard Simon, ap. V. Baroni, *op. cit.*, p. 359.

1. Abordons d'abord l'aspect apologétique du problème.

Concrètement, l'Ancien Testament nous donne la vision de deux croissances spirituelles absolument incomparables : l'une est celle de l'ascension continuelle, progressive, vers une foi monothéiste de plus en plus pure et élevée ; l'autre consiste dans l'éclosion, non moins continue et ascendante, d'une foi graduellement plus vive en la rédemption morale d'Israël et de l'humanité entière, par le ministère d'un Sauveur dont les traits spirituels prennent une plus grande ampleur et élévation au fur et à mesure que l'on s'approche de sa réalisation chrétienne. Sans doute, cette dernière vision est moins facile à dégager, car elle se compose d'éléments multiformes. Il faut, en l'occurrence, opérer une synthèse d'aspirations nationales, prophétiques et piétistes, de tendances souvent diverses. A côté de l'attente d'un messie royal, il y eut celle d'un messie-prophète, celle d'un messie pauvre, juste et souffrant. L'inspiration divine qui a fait sourdre ces diverses aspirations, les a progressivement rapprochées et unies. On peut croire que dans le Serviteur souffrant du deutéro-Isaïe, l'ébauche la plus parfaite écrite sous l'Ancien Testament, tous les traits ont déjà été juxtaposés par l'Esprit (4), au point que le Christ n'a eu

---

(4) Il ne manque pas d'utilité de mettre une nouvelle fois en lumière l'importance des prophéties messianiques. Tous les exégètes n'en sont pas convaincus, comme il appert des réflexions de M. A. van den Born, dans *Bibliotheca Orientalis*, 1948, p. 177-179. Nous pouvons, croyons-nous, ramener les affirmations de M. l'abbé Van den Born aux assertions suivantes : (1) le Christ s'est formé une conception entièrement nouvelle de sa mission (p. 178) ; (2) cette conception ne mérite pas d'être appelée messianique (p. 178) ; elle évoque celle du Serviteur souffrant (p. 178) ; (3) en tout cas, cette conscience ne se rattache pas au messianisme de l'Ancien Testament (p. 178) ; (4) par conséquent, le messianisme de l'Ancien Testament ne peut pas passer pour une préparation providentielle de la venue de Jésus (p. 178) ; (5) les Gentils furent mieux préparés que les Juifs à accueillir et à recevoir Jésus (p. 179). — Nous regrettons ne pas pouvoir suivre notre collègue dans ces affirmations. Qu'il nous suffise de remarquer (1) que ceux d'entre les Gentils qui furent le mieux préparés à recevoir le Christ, le furent par l'intermédiaire du prosélytisme et de la Bible grecque ; (2) qu'on a tort de vouloir réduire le messianisme à la seule attente d'un souverain et d'un règne temporels : il se rattache à un ensemble de croyances et d'espérances en un meilleur avenir, où les valeurs morales et religieuses possèdent une importance prépondérante, au point que l'avènement du royaume du Messie coïncide avec celui du royaume de Dieu ; (3) que la théologie du Serviteur souffrant n'est probablement pas entièrement étrangère au messianisme ; (4) que le Christ n'a pas répudié le messianisme, mais l'a accepté tout en lui donnant sa forme définitive, transcendante et spirituelle, déjà amorcée par les plus grands d'entre les prophètes ; (5) que, si le Christ s'est réclamé de l'exemple du Serviteur souffrant, il a en même temps réalisé la synthèse de ce qu'il y avait de plus parfait dans toutes les espérances, aussi bien celles relatives au Messie et au Fils de l'homme que celles relatives au Serviteur.

Concédons, par ailleurs, que les traits prophétiques et piétistes qui présagent la figure du Christ sont les plus accusés dans l'image du Serviteur souffrant Mais comme nous venons de le dire, on commence à croire que, même dans ce portrait, quelques linéaments du messianisme royal sont présents. On s'efforce de le démontrer de deux manières : d'abord, en essayant de rattacher un certain nombre de thèmes présents dans les Poèmes de l'Ebed à ceux de

qu'à enlever la patine du temps pour faire resplendir à nouveau l'image originale tracée par le prophète.

Mais nous n'avons pas à développer ici dans le détail les deux révélations progressives qui font la force apologétique de l'Ancien Testament, d'autant moins que nous pouvons renvoyer, pour une première esquisse, à notre *Histoire Religieuse de l'Ancien Testament* (5). Nous nous bornons ici à un aspect que nous avons moins traité jusqu'à présent. Nous nous limiterons à établir, en nous référant à ce qui fut publié de mieux sur le problème, l'unicité et la transcendance des croyances messianiques de l'Ancienne Loi.

Qu'il faille, en effet, admettre une évolution religieuse transcendante, impliquant la présence d'une intervention divine continue, l'unicité du fait, l'absence de toutes causes ou raisons explicatives naturelles, puis encore sa merveilleuse fécondité, ainsi que la réalisation non moins extraordinaire des anticipations y contenues, le prouvent d'une façon qu'on saurait difficilement récuser (6).

L'unicité ! Concédons tout de suite aux partisans des méthodes comparatives que certains éléments secondaires de la tradition prophétique, y utilisés comme symboles (7), peuvent provenir d'emprunts à des croyances non-israélites, en particulier aux civilisations et traditions du Proche Orient ancien, de l'Egypte, de la Chaldée et de la terre de Canaan (8). Qu'Israël soit entré en contact avec les littératures de ces régions, rien de plus naturel. Il suffit de songer, — une possibilité entre beaucoup d'autres, — aux « troubadours » errants que l'on est en droit de supposer déjà pour ces vieux temps (9). Quelques-uns ont fréquenté sans doute la cour royale pour y distraire le souverain et ses familiers en leurs heures de loisir ; d'autres, à une époque plus reculée encore, rendaient visite aux campements des Hébreux nomades et y débitaient leur répertoire ; il

---

la poésie royale du Proche Orient ; ensuite, en s'efforçant d'y repérer directement diverses allusions à la théologie davidico-messianique : voir surtout E. Burrows, *The Gospel of the Infancy and other Biblical Essays*. Ed. E. F. Sutcliffe, S. J, Londres, 1940.

(5) J. Coppens, *Histoire Religieuse de l'Ancien Testament*, 2e éd. Bruges, Desclée De Brouwer, 1948, p. 71-120.

(6) Nous pouvons renvoyer ici aux vues souvent justes et pertinentes développées au tournant du XIXe siècle par P. de Broglie contre Abraham Kuenen et par A. Loisy contre Ernest Renan. Nous en avons utilisé les meilleures réflexions : P. de Broglie, *Les Prophètes et les Prophéties d'après les travaux de Kuenen*, dans *Questions bibliques*, Paris, 1897, et A. Loisy, *L'espérance messianique d'après Ernest Renan*, dans *Rev. Hist. Litt. Rel.*, 1898.

(7) C'est l'enveloppe symbolique, expliquée dans E. Tobac-J. Coppens, *Les Prophètes d'Israël*, t. I, 2e éd., Malines, Dessain, 1932, p. 72-76.

(8) *The Psalmists* édited with an Introduction by D. C. Simpson, Londres, 1926. — *Myth and Ritual* edited by S. H. Hooke, Londres, 1933. — *The Labyrinth. Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World* edited by S. H. Hooke, Londres, 1935.

(9) A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926.

en était, plus tard quand la civilisation urbaine eut pris son essor, qui amusaient la foule des oisifs et des curieux aux portes des villes et des bourgades.

A ces emprunts purement accidentels, il n'y a rien d'étonnant ou d'effarouchant. Ils affectent seulement, ainsi que nous l'avons déjà dit dans le premier article, le cadre, les franges, l'enveloppe littéraire des visions et enseignements bibliques. Le noyau, par contre, la substance, la pensée religieuse qui les anime, défie toute comparaison et, à fortiori, toute équation. C'était l'avis d'Alfred Loisy exprimé au tournant de son évolution religieuse (10). Même des critiques libéraux, tels Wellhausen et Kuenen, en convenaient, tout en niant le caractère surnaturel du prophétisme (11). Enfin les protagonistes eux-mêmes des méthodes comparatives : Gunkel, Gressmann, Mowinckel, bien qu'ils aient davantage situé l'espérance messianique dans le cadre des religions orientales (12), ne refusent pas à Israël l'originalité substantielle de son message prophétique. Parmi les exégètes catholiques, l'accord est unanime. Les maîtres : Van Hoonacker, Tobac, Touzard, Desnoyers, Condamin, de Grandmaison, Dennefeld, même ceux portés le plus aux méthodes comparatives : Peters, Nötscher, Dürr (13), proclament à l'envi l'unicité d'une efflorescence religieuse, transcendante, féconde en fruits spirituels, tout orientée vers la venue du Sauveur.

Si l'on écarte l'hypothèse d'emprunts comme mal fondée et insuffisante, les autres explications rationalistes ne le sont pas moins. Parfois on a supposé une réussite merveilleuse mais toute fortuite, résultat magnifique et inespéré d'un heureux coup de dé, de la bonne fortune. Mais comme le phénomène dont on doit rendre compte est constant à travers toute l'histoire d'Israël, depuis les origines jusqu'à son déclin, le hasard, en l'occurrence, n'explique rien. Comment d'ailleurs aurait-il pu donner à Israël cette religion et ces espérances, alors que partout ailleurs il n'a jamais produit rien de pareil ? Et puis le hasard ne répond à rien. C'est un de ces grands mots creux, — *one of those nice grand words,* — auxquels nous avons recours pour cacher notre ignorance ou pour la reconnaître d'une façon voilée.

Mais, voici que d'aucuns supposent qu'Israël a reçu de la nature en partage une somme de qualités et de ressources qui lui ont assuré un sens religieux supérieur, absolument inégalé ailleurs, et lui ont ainsi permis d'élaborer une religion transcendante et unique.

---

(10) A. Loisy, *L'Espérance messianique d'après Ernest Renan,* dans *Etudes bibliques,* 3e éd., Paris, 1903, p. 288, 275.

(11) Voir surtout A. Kuenen, *De Profeten en de Profetie onder Israël. Historisch-dogmatische studie,* 2 vol., Leyde, 1875.

(12) E. Tobac-J. Coppens, *op. cit.,* p. 104-106.

(13) L. Dürr est probablement l'auteur catholique qui a accordé le plus d'attention aux parallèles empruntés aux religions de l'Ancien Orient : *Ursprung und Aufbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung,* Berlin, 1925.

De grâce, qu'on nous dise concrètement de quelles qualités il s'agit et que, d'une manière précise, on nous les montre à l'œuvre. Certes il n'y aura personne pour affirmer qu'Israël y est arrivé à la suite d'une série plus ou moins longue de raisonnements philosophiques. L'esprit raisonneur a fait défaut aux Hébreux ou, du moins, ils ne l'ont pas cultivé ([14]). Quant à faire appel soit au sentiment religieux d'Israël, soit à sa volonté de vivre et de survivre à tous les désastres qui l'ont affligé, soit encore à l'influence de ces deux facteurs conjugués, stimulés au surplus par la série vraiment extraordinaire d'espérances et de désillusions qui tour à tour ont soulevé ou accablé l'âme israélite, c'est, encore une fois, peine inutile. Israël est-il vraiment le seul peuple de l'antiquité à avoir vécu pareils drames ? Pourquoi dès lors est-il seul à avoir transformé, sans interruption, ses désenchantements et ses souffrances en gages d'un avenir meilleur par une foi et une espérance sublimes, qui lui ont donné en même temps la croyance monothéiste et cette morale spirituelle, fine fleur de sa religion ?

Mais, insistent d'aucuns, vous oubliez les prophètes. Ne sont-ce pas eux les agents de l'ascension spirituelle vraiment merveilleuse d'Israël et des harmonies non moins étonnantes qui unissent l'Ancien au Nouveau Testament ? D'accord, répondrons-nous, mais le prophétisme lui-même a besoin d'une justification. Phénomène religieux également unique, il est tout aussi difficile à expliquer d'une manière purement naturelle que le message religieux qu'il nous a transmis.

Bref, d'aucun côté n'apparaît une explication rendant compte de cette vitalité religieuse, constante, unique et transcendante, qui constitue le trait le plus marquant de l'âme israélite, son ressort intérieur le plus puissant, à moins d'attribuer au peuple d''Israël et à ses prophètes la possession privilégiée, extraordinaire, d'un génie religieux sans correspondant ailleurs. Mais, à cette pointe extrême de la discussion, on est acculé à un dilemme : ou prétendre que ce génie religieux fut connaturel à Israël, ou accepter franchement l'intervention du surnaturel, c'est-à-dire de la révélation divine, dans l'histoire.

De cette alternative, la première explication ne résiste pas à l'examen. Comment, en effet, prouver que ce génie religieux unique était une qualité innée et connaturelle aux Hébreux et surtout à tous leurs prophètes ? Pareille supposition, à priori invraisemblable, est réfutée par le prophétisme lui-même qu'elle devrait expliquer. Les prophètes n'ont jamais cessé de dénoncer l'incrédulité de leur peuple, sa propension à l'idolâtrie. En d'autres termes, bien loin d'attester la présence d'un génie religieux propre à la race israélite, ils témoignent d'une mentalité qui en est exactement le contre-pied.

(14) Sur le génie d'Israël, lire P. Humbert, *Le génie d'Israël*, dans la *Rev. Hist. Philos. Rel.*, 1927, t. VII, p. 493-515.

Et puis, il y a cette autre observation faite jadis par l'abbé de Broglie, reprise en partie par l'abbé Loisy, pour démontrer que le mouvement prophético-messianique, s'il est immanent à Israël, ne l'est aucunement d'une immanence simplement naturelle. Car, voici un phénomène qui déroute tout essai d'explication rationaliste, c'est que, nonobstant sa puissance, sa ténacité, ses prétendues origines naturelles, qui devraient en assurer la constance, le mouvement prophétique n'a pas persisté jusqu'au bout. Après l'exil, certainement au cours des trois derniers siècles de l'histoire israélite, une coupure fatale s'est produite. Pour le dire plus exactement, il est alors apparu un courant messianique n'obéissant plus qu'aux forces et aux lois purement naturelles que les rationalistes voudraient s'imaginer suffisantes pour rendre compte du prophétisme authentique et de ses plus nobles aspirations. Or, nous savons d'une façon pertinente ce à quoi ces tendances, livrées à leur jeu naturel, ont abouti. Elles ont donné naissance à ce que l'on appelle le messianisme commun attesté à l'époque de notre Seigneur ou, pour parler plus exactement, aux nombreuses formes, souvent entre elles contradictoires, de ce messianisme. Toutes sont également des contrefaçons du vrai message prophétique ; toutes en ont exagéré, jusqu'à la caricature, certains aspects. Telle secte sombra dans un nationalisme étroit et exaspéré (15) ; telle autre se confina dans un moralisme étriqué, propre tout au plus à satisfaire quelques ascètes misogynes suivant le type des Esséniens (16) ; d'autres encore se délectèrent de spéculations uniquement inspirées par la folle du logis. Les rêves des eschatologistes étaient peuplés de chimères (17).

Il a fallu, raisonne à peu près l'abbé de Broglie, cette dégénérescence de la pensée prophético-messianique, puis, de nouveau, sa renaissance inopinée, prodigieuse, sous l'influence de Jean-Baptiste et surtout de Jésus, pour mettre en lumière l'originalité et les forces

---

(15) Sur le nationalisme étroit et sectaire des Zélotes, cfr J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2e-3e éd., Ratisbonne, 1925, t. I, p. 407. — W. Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, Berlin, 1905.

(16) Sur le messianisme moralisant et piétiste, cfr I. Loeb, *La littérature des Pauvres dans la Bible*, Paris, 1892. — A. Causse, *Les Pauvres d'Israël*, Paris-Strasbourg, 1922. — D. Plooij, *De Bronnen voor onze kennis van de Essenen. Proefschrift*, Leyde, 1902.

(17) Sur l'eschatologie juive consulter M. Vernes, *Histoire des Idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, Paris, 1874. — E. de Faye, *Les apocalypses juives. Essai de critique littéraire et théologique*, Paris, 1892. — J. Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, Berlin, 1904. — M. Robinsohn, *Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim*, Paris, 1907. — W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, t. XXI, Tubingue, 1926. — M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 apr. J.-C.)*, dans *Etudes Bibliques*, Paris, 1909 ; *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, dans *Etudes Bibliques*, Paris, 1931.

divines du vrai prophétisme et ruiner l'explication rationaliste la plus subtile, celle de Kuenen ([18]).

Toutefois voici que le professeur de Leyde prétend supprimer le miracle du prophétisme, en essayant de lui substituer une croissance lente des croyances monothéistes et messianiques, par voie de développements, d'approximations, de paliers progressifs. Hypothèse ingénieuse, brillamment soutenue, mais inadéquate. Il y a entre l'Ancien et le Nouveau Testament, répliqua l'abbé de Broglie, sans aucun doute le rapport d'une croissance organique. Cependant, l'Ancien est au Nouveau beaucoup moins comme le germe au fruit, la plante jeune à la plante adulte, que comme l'arbuste sauvage à l'arbrisseau greffé ([19]), et la greffe, indice positif d'une intervention divine, affecta non seulement le judaïsme mais même le message authentique des prophètes les plus illustres de l'Ancienne Loi. Ainsi donc, tandis que, d'une part, la présence de nombreux rapports réels et organiques exclut l'hypothèse d'une évolution ou celle de concordances purement fortuites ou artificielles, d'autre part la transcendance et l'originalité, avec lesquelles les prédictions et les préfigurations se sont vérifiées, indiquent une intervention divine positive qui, à la fois, prolongea l'évolution et la haussa à un degré nouveau d'élévation morale, le plus remarquable que l'humanité ait jamais atteint.

A la lumière de ces réflexions se dissipent les dernières explications erronées : celle, par exemple, supposant que Jésus ait lui-même artificiellement adapté sa vie et son enseignement aux prophéties de l'Ancien Testament, ou celle, plus complexe, moins déraisonnable à première vue, accusant la communauté primitive d'avoir élaboré les harmonies des deux Testaments moyennant l'utilisation savante mais abusive de la Bible, principalement de la Bible grecque. Tantôt cette communauté aurait introduit dans la trame des récits évangéliques de nombreux thèmes aucunement historiques, tantôt elle aurait donné, à l'aide de thèmes repris à la théologie des Septante, une interprétation fallacieuse des actes et des discours de Jésus.

La transcendance, la vitalité, la fécondité du drame sotériologique et du message néotestamentaire s'opposent à la présence et à l'efficacité de pareilles supercheries. Et puis, les accords des deux Testaments sont tels qu'ils ne trahissent nulle part la main de faussaires aussi grossiers, d'adaptations aussi artificielles. Si quelque part les rapprochements paraissent procéder de constructions fantaisistes, c'est uniquement là où de vieux écrivains ecclésiastiques, désireux de renforcer le poids des accords entre les deux Testaments, s'inspirent de l'exégèse allégorique. Mais alors il ne s'agit pas de supercherie, il n'est nullement question de manœuvres tendant à cré-

(18) A. Kuenen, *De Profeten en de Profetie onder Israël*, 2 vol., Leyde, 1875.

(19) P. de Broglie, *Questions bibliques*, p. 359, 360.

er de toutes pièces un faux messianisme. Ceux qui s'engagent dans cette voie, ne sont ni des faussaires, ni des politiciens, ou diplomates habiles. Ils étalent leur art au grand jour. Leur méthode est simple, sans fard ou artifices. Ils s'adaptent sans arrière-pensées aux goûts aux exigences, à l'art de leurs contemporains. Ils ne passent d'ailleurs à ces exercices d'exégèse artificielle que sous l'empire d'une foi déjà solidement établie en l'harmonie des deux Testaments et en la messianité de Jésus. Enfin ces jeux d'esprit, si l'on peut dire, n'affectent pas la substance du message évangélique.

Toutefois nos plus tenaces contradicteurs ne sont pas encore prêts à désarmer. Les interprétations artificielles et tendancieuses de la communauté primitive, et même de Jésus, nous disent-ils, ne s'arrêtent pas au seuil de ce qui est purement accidentel ; elles conditionnent, au contraire, les accords les plus importants, y compris cette pièce capitale de la théologie néotestamentaire : l'interprétation de la personne et de l'œuvre de Jésus à la lumière des prophéties deutéro-isaïennes sur la mission, la passion et l'exaltation du Serviteur souffrant.

Encore une fois, interrogeons les textes et contrôlons de près leur témoignage. Sans doute, dans leur usage des Poèmes du Serviteur souffrant, Jésus et la communauté primitive ont pratiqué une exégèse largement neuve et originale par rapport à celle de leurs contemporains, mais peut-on affirmer qu'elle fut arbitraire et simplement artificielle ? Ne voyons-nous pas aujourd'hui un nombre croissant d'excellents exégètes aboutir à peu près, par des approximations purement scientifiques, à la même explication de ces fameux textes ([20]) ?Et puis, qui oserait dire que le Christ est parvenu à fléchir les événements à ses désirs de façon à créer lui-même entre les deux Testaments une concordance capitale qui pût contribuer à le faire proclamer Messie ? Quelle suite d'invraisemblances ! Jésus, à la suite de la mauvaise tournure que prirent les événements de sa vie publique, aurait reconnu sa destinée dans les prophéties du Serviteur souffrant ; il en aurait donné tout de suite une exégèse fausse, inspirée de cette illusion ; puis il aurait forcé le cours de l'histoire, en d'autres termes, il aurait provoqué et accéléré son arrestation, sa condamnation, ses souffrances de façon à accomplir la prédiction que son idéalisme et sa générosité venaient de créer. Rien n'est plus

---

(20) La monographie la plus récente sur les poèmes du Serviteur souffrant, et la meilleure, est celle de C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study,* Oxford-Londres, 1948. — Sur les correctifs à y apporter d'un point de vue catholique, lire J. Coppens, dans *Eph. Theol. Lov.,* t. XXIV, 1948, p. 483-485.

On se reportera aussi à E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn,* dans *Symbolae Bibl. Upsalienses,* n° 5, Copenhague, Munksgaard, 1945 et Ch. Masson, *Serviteur de Dieu et fils de David,* dans la *Rev. Théol. Philos.,* t. XXXIV, 1946, p. 175-180.

contraire au portrait historique du Christ que pareilles manœuvres. Rien d'ailleurs n'aurait été pour Jésus, simple mortel, plus hasardeux et désastreux, puisque la prophétie du deutéro-Isaïe et l'exégèse qu'il en aurait introduite, appelaient aussi la résurrection. Bref, nos contradicteurs tombent ici dans la fosse qu'ils ont creusée pour autrui. Car, si le Christ a choisi les textes deutéro-isaïens pour les accomplir et si, en même temps, ils les a traduits en réalité jusqu'à y inclure la victoire sur la mort et le tombeau ([21]), n'est-ce pas la preuve éclatante que nous sommes en présence de Celui qui, avec le Père et le Saint-Esprit, est lui-même l'auteur divin de la vie, l'auteur aussi de ces accords merveilleux des deux Testaments, qui constituent un des fondements, sinon la pierre angulaire de notre foi, et auxquels cette série d'articles a voulu rendre témoignage ?

2. Si l'exégèse littérale historico-critique n'apportait d'autre contribution à la doctrine chrétienne que l'argument apologétique dont nous venons d'éclairer certains aspects, — vraie introduction historique à la venue du Christ, — nous pourrions déjà nous estimer largement récompensé. Mais il y a beaucoup plus que cet apport aux préambules de la foi, apport, par conséquent, encore pour une large part extérieur, étranger à la substance intime de la doctrine chrétienne. L'exégèse littérale et scientifique de l'Ancienne Loi pénètre jusqu'à celle-ci même, au point que, sans les cadres théologiques de l'Ancien Testament, le langage, les concepts, les formes de pensée du Nouveau sont à proprement parler inintelligibles. On ne l'a peut-être jamais compris aussi bien qu'aujourd'hui, depuis que des auteurs suivant les pas de ceux d'entre leurs collègues qui, par un dur travail critique, apparemment stérile, ont défriché les textes, s'appliquent à entreprendre ce que l'on a nommé l'exégèse théologique de l'Ancienne Loi. *C'est ce second apport du sens littéral à notre enrichissement spirituel qu'il nous reste maintenant à considérer. Nous le ferons d'autant plus volontiers qu'il y a peut-être quelques illusions ou équivoques à dissiper.*

Et d'abord, qu'on le sache bien, pour découvrir les trésors théologiques de l'Ancien Testament il n'est pas nécessaire de se livrer à une exégèse à contresens, tendant à christianiser les livres de l'économie ancienne, à substituer à leur signification vraie et originale les affirmations de la théologie chrétienne ([22]). Il s'agit, et il ne peut

---

(21) Nous n'avons pas à exposer le problème de la résurrection du Christ. Depuis l'étude de P. Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine* (3e éd., Bruxelles, 1909), les positions n'ont guère varié. — Sur les vues rationalistes récentes, cfr M. Goguel, *Jésus et les Origines du Christianisme. La naissance du christianisme,* dans *Bibl. Histor. Payot,* Paris, 1946.

(22) Pour s'édifier sur les torts qu'une exégèse à contresens cause à l'Eglise, lire les réflexions sarcastiques d'Ernest Renan, *L'Avenir de la Science,* dans G. Pellissier, *Anthologie des Prosateurs français contemporains,* t.

s'agir, que de découvrir le sens théologique de l'Ancien Testament lui-même. On s'appliquera à rechercher et à dégager les valeurs permanentes, le message définitif et transcendant, qui lui sont propres. C'est presque un truisme d'affirmer que ce message est à rechercher, en tout premier lieu, dans l'enseignement strictement religieux des Livres inspirés ! Les Ecritures n'ont pas été composées pour enseigner les sciences, ni l'archéologie, ni même l'histoire critique. Trop souvent, dans la pratique, on se comporte comme si on l'avait oublié. Dans le message religieux lui-même de l'Ancienne Economie, tous les éléments n'ont pas la même portée ; tous ne constituent pas, au surplus, des valeurs permanentes. Pour ne citer qu'un exemple, il est clair que les messages, même religieux, de plusieurs Livres Saints de la Première Alliance ne disent pas sur l'au-delà et sur notre vocation à l'immortalité le dernier mot. Ou encore, l'Ancien Testament est-il toujours au diapason de la Loi Nouvelle quand il expose ses vues sur la justice et sur la charité ? Il y a donc à choisir, à établir une échelle de valeurs. Non pas que les éléments imparfaits soient totalement à négliger ou à rejeter. Souvent, ils continueront à servir, pour le moins, de repoussoirs ([23]). On les utilisera pour mieux faire ressortir le progrès de la révélation et la supériorité de l'Evangile, ou encore pour mieux comprendre comment les aspirations de l'Ancienne Loi procèdent de la détresse dont continuaient à souffrir des âmes déjà travaillées par la grâce ([24]) et, par conséquent, assoiffées de lumière, tout en étant encore plongées dans les ombres de la mort. Ainsi l'insuffisance des croyances sur l'au-delà nous aidera à revivre les inquiétudes des justes et à réitérer après eux, d'au milieu de leurs angoisses, l'acte de foi et d'espérance d'où ont jailli, pour la première fois, les croyances les plus fermes et les plus radieuses en l'immortalité.

III, Paris, s.d., p. 57-58 : « Le contresens, aux époques d'autorité, est la revanche que prend l'esprit humain sur la chaîne qu'on lui impose. »

(23) H. de Lubac, *Le quadruple sens*, p. 359 : « L'Ecriture est une lyre, et si tout dans la lyre concourt au son, tout cependant n'y résonne pas. »

(24) G. Philips, *La grâce des justes dans l'Ancien Testament*, dans *Bibl. Eph. Theol. Lov.*, t. IV, Bruges-Louvain, 1948.

Nous sommes heureux, disons-le en passant, d'entendre le R. P. O. Rousseau, m.b., inviter les prêtres à la lecture des Livres Saints, y compris ceux de l'Ancien Testament (*Théologie patristique et théologie moderne*, dans *La Vie Spirituelle*, 1949, p. 71-87, p. 86) : « Si nous voulons revigorer notre théologie, lisons aussi l'Ancien Testament. Lisons et relisons-le sans relâche. En deux ans, à raison d'une demi-heure par jour, même moins, nous arriverons sans peine à avoir lu toute la Bible. C'est faire injure à l'Ecriture que de ne la lire qu'une fois, de dire d'elle : *Je l'ai déjà lue*. Elle est le livre de chevet par excellence. » Rappelons que les membres du *Collegium Orientale Philologicum* de Halle-s.-S. s'engageaient à lire pour le moins une fois l'an toute l'Ecriture dans les langues originales, avec les LXX en regard du texte hébreu (cfr L. Diestel, *op. cit.*, p. 414). On compte habituellement 1068 chapitres pour l'Ancien, 260 pour le Nouveau Testament, au total 1328 : ce qui représente la lecture moyenne de quatre chapitres par jour.

Parmi tous les éléments du message religieux, l'attention se portera de préférence, faut-il le dire ,sur ceux qui ont le plus d'affinité avec la doctrine néo-testamentaire. C'est là, d'ailleurs, la meilleure garantie de leur valeur parfaite et permanente. On étudiera donc en premier lieu les notions religieuses et théologiques qui ont émigré de l'Ancien au Nouveau Testament, parfois après avoir accompli, sous l'Ancien, un très long pèlerinage. On partira à la recherche de la source, puis on aimera suivre le filet d'eau, relever sur la carte les affluents qui viennent le grossir, ensuite décrire comment ces riches apports se déversent nombreux dans la théologie néo-testamentaire. Si l'on nous autorise à prolonger l'image et à la transformer presque en allégorie, nous dirons que nous serons en présence d'un Jourdain spirituel qui, loin de déverser ses eaux dans une Mer morte, se jette dans la mer aux poissons, scène de la prédication évangélique, le lac de Tibériade. Les théologiens y viendront nombreux et, s'ils ont le courage de pousser en pleine mer, ils y feront encore, comme Pierre, plus d'une pêche miraculeuse.

Ces valeurs permanentes de l'Ancien Testament, — que nous pourrions aussi appeler néo-diathékistes si le néologisme n'était pas si mal sonnant, — nous les rechercherons d'ailleurs non seulement dans les textes mais encore dans les attitudes que l'Ancien Testament nous rapporte, conformément à ce que nous avons dit à propos du sens typique.

Puis, nous ne devrons pas nous contenter des affinités idéologiques, à coup sûr les plus importantes. Les affinités secondaires, thématiques ou purement verbales, offrent elles aussi un terrain de recherches passionnantes. Déjà Origène, comme on l'a noté, s'est entraîné à ce sport philologico-théologique ([25]) et il a trouvé jusqu'à nos jours des imitateurs qui ont dépassé le maître. Ces rapprochements de thèmes et de mots ne sont pas simplement suggestifs. Souvent ils nous tracent la vraie voie que la pensée ancienne, et par conséquent, l'inspiration elle-même a choisie pour se manifester, pour développer ses virtualités. Cette pensée n'est pas toujours droite, continue et logique. Elle aime les sauts et parfois se complaît peut-être même dans la métasémie, à l'occasion intentionnelle, plus souvent inconsciente ou seulement à moitié délibérée.

Ainsi, l'Ancien Testament ne nous fournit pas seulement tout un trésor de notions religieuses et théologiques qui ont amorcé celles du Nouveau, ou parfois ont été reprises telles quelles, ou même complètent le message évangélique ([26]), mais encore il nous offre un abon-

(25) J. Guillet, *art. cit.*, p. 294-296. — H. de Lubac, *Origène. Homélies sur l'Exode*, p. 60-61.

(26) Même certains auteurs juifs ont prêté attention à ces rapprochements : C. Montefiore, *The Old Testament and After*, Londres, 1923 ; *A Short Devotional Introduction to the Hebrew Bible*, Londres, 1936. — I. Abrahams, *The Glory of God. Three Lectures*, Londres, 1925. — Du point de

dant matériel verbal et thématique. Parfois celui-ci a servi de cadre à la pensée néo-testamentaire ; parfois, aussi, par des rapprochements souvent accidentels avec la terminologie grecque ou latine païenne, il a servi de pont par où des idées étrangères sont venues s'unir aux traditions bibliques et ouvrir ainsi des perspectives parfois singulièrement nouvelles. C'est ainsi que, de l'avis de maints auteurs, la théologie la plus ancienne, encore toute rudimentaire, celle de la communauté primitive, celle de saint Paul, celle même de saint Jean, se sont élaborées ([27]).

Nous venons d'évoquer la terminologie grecque, voire latine, et par conséquent d'impliquer dans nos recherches la Vulgate et surtout la Bible grecque, notamment les Septante. Rien de plus indiqué et de plus naturel. C'est à travers la Bible grecque que le christianisme le plus ancien s'est surtout nourri de l'Ancien Testament. L'appel de l'exégète protestant de Lagarde mérite encore de retentir : *Vendez tout ce que vous possédez et achetez-vous une Bible grecque* ([28]). Et ce qui vaut pour elle, s'applique, dans une mesure moindre il est vrai, à la Vulgate ([29]). Si grande fut l'influence de la Bible grecque que beaucoup de Pères l'ont crue inspirée. Reconnaissons que cette influence unique doit rentrer dans les plans de la Providence et, par con-

---

vue protestant, lire G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Gutersloh, 1932. — Du point de vue catholique, la question n'a pas encore été traitée à fond. On peut lire les réflexions du R. P. S. Lyonnet, *Hellénisme et Christianisme. A propos du Theologisches Wörterbuch*, dans *Biblica*, t. XXVI, 1945, p. 115-132. — Cependant, le R. P. K. Prümm nous a dotés d'excellents manuels pour la comparaison du christianisme et de l'hellénisme : *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 vol., Leipzig, 1935 ; *Christentum als Neuheitserlebnis*, Fribourg-en-Br., 1939 ; *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Welt*, Fribourg-en-Br., 1943.

(27) Selon M. le chanoine L. Cerfaux, la théologie de saint Paul sur l'Eglise se laisse ramener à trois conceptions fondamentales : l'Eglise est assimilée (1) à la communauté idéale d'Israël durant son séjour au désert (théologie de la communauté primitive), (2) au corps du Christ (théologie paulinienne basée sur l'expérience chrétienne de l'Apôtre), (3) à la Jérusalem céleste (autre aspect de la théologie paulinienne, inspirée de l'apocalyptique juive). La première et la troisième conception se rattachent manifestement au milieu religieux où elles ont pris naissance.

(28) Lire pour s'orienter l'article de G. Bertram, *Das Problem der Urschrift und die religionsgeschichtliche Erforschung der Septuaginta*, dans *Wesen und Werden des Alten Testaments. Beihefte zur Zeitschr. Altt. Wiss.*, t. LXVI, Berlin, 1936.

(29) C'est la raison pour laquelle tout projet de version nouvelle de la Bible latine doit tenir compte du latin ecclésiastique et ne s'écarter de l'ancienne version que dans les seuls endroits où d'évidentes erreurs de traduction déparent le texte. C'est le point de vue que nous avions défendu dans : *Pour une nouvelle version du Psautier sur la base du Psautier gallican et à l'usage de la récitation privée*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XV, 1938, p. 5-33, que soutient également H. Renckens, S. J., *De nieuwe Latijnse Psalmenvertaling. Rondom de kritiek*, dans *Bijdragen Noord- en Zuid-Ned. Jezuïeten*, t. IX, 1948, p. 187-208, et que préconise, avec une compétence spéciale, Mademoiselle Chr. Mohrmann, *Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du Psautier*, dans *Vigiliae christianae*, t. I, 1947, p. 114-128, 168-182.

séquent, si l'inspiration ne revient pas à cette Bible, qu'elle doit, pour le moins, être considérée comme un organe privilégié de cette action providentielle qui a fait éclore la pensée chrétienne et l'a conduite à sa première maturité.

C'est pourquoi nous applaudissons de grand cœur à toutes les tentatives d'extraire de l'Ancien Testament la sève théologique qu'il contient, le christianisme inchoatif qui s'y trouve. Travail de synthèse où l'on isole les éléments les plus précieux pour les replacer dans des cadres appropriés. Œuvre d'artiste composant à l'aide de morceaux détachés, parfois minimes, les plus riches et les plus durables mosaïques. Pareille recherche a déjà été entreprise par les anciens à la lumière de la science de leur temps. Nous devons suivre leur exemple mais, tout comme pour l'interprétation typologique et allégorique, en nous aidant des résultats de l'exégèse la plus froidement scientifique. Car, nous sommes aujourd'hui infiniment mieux outillés qu'autrefois pour discerner les valeurs permanentes et pour tendre le câble à haute tension par où passe, de l'Ancien au Nouveau Testament, l'inspiration de l'Esprit.

De même, nous applaudissons à tous les efforts pour dégager de l'Ancien Testament, et plus particulièrement de la Bible grecque, les éléments thématiques et verbaux dans lesquels le message de Jésus s'est coulé, ou qui ont donné lieu, parfois, comme nous le disions, par voie de métasémie et de contacts, surtout externes, avec le monde gréco-romain, aux plus anciennes représentations théologiques de la communauté primitive et de l'Eglise naissante. A ces efforts se rattache le *Theologisches Wörterbuch*, vaste entreprise du professeur Gerhard Kittel pour grouper les thèmes théologiques des deux Testaments et leurs parallèles hébreux et hellénistiques ([30]). S'y originent également les recherches de M. le chanoine Cerfaux ([31]). A plus d'une reprise, notre collègue s'est ingénié à montrer comment la théologie de l'Ancien Testament, sous la forme que la Bible grecque lui donna, a puissamment contribué à créer les thèmes, les cadres, expressions théologiques de la communauté chrétienne à Jérusalem et de saint Paul. Ce seraient, par exemple, le terme et la notion d'ἐκκλησία, présents dans les Septante, qui auraient permis à l'Apôtre de voir dans le peuple d'Israël au désert le modèle de l'Eglise naissante et, par conséquent, d'appliquer à celle-ci la théologie que la Bible grecque avait déjà élaborée à son propos ([32]). De même, la version grecque

(30) G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 4 vol. parus, Stuttgart, 1932, 1933, 1935-1938, 1938-1942.

(31) Sans compter divers articles, nous devons surtout citer : *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, dans *Unam Sanctam*, t. X, Paris, 1942 ; 2e éd., Paris, 1948.

(32) Le problème n'est pas résolu définitivement. J. V. Campbell conteste l'affinité de l'*ekklèsia* des Septante avec l'*ekklèsia* des Actes et des lettres pauliniennes : *The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word Ekklesia*, dans le *Journ. Theol. Stud.*, t. XLIX, 1948, p. 130-142.

des Poèmes du Serviteur souffrant serait une des sources principales de la christologie paulinienne dans l'épître aux Philippiens (33). M. le chanoine Cerfaux attribue à ces emprunts et transpositions une importance si grande que la théologie primitive apparaît en partie comme une réinterprétation du message du Christ en corrélation, sinon en dépendance, en fonction de la Bible grecque (34). Ajoutons que lui-même et quelques-uns de ses élèves vont même plus loin et en appellent, avec beaucoup de confiance, au contenu des spéculations apocalyptiques du Pharisaïsme. Par exemple, l'outre vieillie dans laquelle saint Paul aurait versé le vin nouveau de sa doctrine touchant le « mystère » (35) et la « sagesse » de Dieu (36) serait l'ensemble des spéculations sur les mystères divins qu'il nous est relativement facile de dégager de plusieurs apocalypses juives de l'époque néotestamentaire, en particulier des apocalypses d'Hénoch, d'Esdras et de Baruch (37).

---

(33) L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu* (*Phil.*, II, 6-11 = *Is.*, LII, 13-LIII, 12), dans *Miscellanea Historica in honorem Alberti De Meyer*, Louvain, 1946, t. I, p. 117-130. — M. Erik Peterson (*La libération d'Adam de l'anagkè*, dans *Rev. Bibl.*, t. LV, 1948, p. 209-210) est d'un autre avis.

Dans l'article : *Concerning the Vocabulary of Paul*, C. Umhau Wolf (*Journ. Bibl. Lit.*, t. LXVII, 1948, p. 331-338), discutant D. Riddle, *The Non-Septuagint Element in the Vocabulary of Paul* (*Journ. Bibl. Lit.*, t. XLVII, 1928, p. 74-90) et D. Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus* (1905), réduit les éléments grecs pauliniens non représentés dans les Septante de 296 à 199. Il conclut (p. 338) : « Many of the so-called Hellenistic elements in his vocabulary may have themselves been influenced by Oriental languages independent of the LXX. Paul's debt was both to Jew and to Greek, but the interrelations of Hellenistic Judaism and Jewish or Oriental Hellenism are elusive. »

(34) Harry A. Wolfson place le christianisme dans la lignée du philonisme ; il le considère pratiquement comme un deuxième essai pour réinterpréter le platonisme à la lumière de la révélation : *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Cambridge, Mass., 1947). J. Daniélou (*The Philosophy of Philo*, dans les *Theol. Stud.*, t. IX, 1948, p. 578-589) proteste contre cette hypothèse, tout en la conservant pour une part. Il faudrait définir la théologie chrétienne, du moins celle de Clément d'Alexandrie, comme une tentative pour interpréter le platonisme à la lumière de la révélation, mais surtout de la révélation nouvelle. Aux yeux de M. Cerfaux, ce nous semble, il n'est pas question de réinterpréter le platonisme. Il s'agit plutôt d'exprimer par approximation le contenu de la révélation de Jésus et celui de la première expérience chrétienne en se servant d'une terminologie et d'une idéologie, fournies aux Apôtres et aux premiers chrétiens surtout par deux sources : la Bible des Septante et les spéculations du Pharisaïsme apocalyptique. L'influence directe de Platon serait presque nulle, et il en est de même, sans doute, de celle de Philon.

(35) D. Deden, *Le mystère paulinien*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XIII, 1936, p. 405-442.

(36) J. Dupont, *Sophia Theou dans les épîtres de Saint Paul*. Dissert. polyc. pour l'obtention du doctorat en théologie à l'Université de Louvain, Louvain, 1946. In-4, XXXIX-463 p.

(37) Pour les apocalypses, consulter R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 vol., Oxford, 1913. — E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 vol., Tubingue, 1909 ; 2e éd., 1921. — P. Riessler, *Altjüd. Schrifttum ausserhalb der Bibel übers. und erklärt*, Augsbourg, 1928.

Il nous reste à nous demander brièvement dans quel esprit il faut aborder cette recherche des sens théologiques que nous venons de priser sans réserves. La question vient d'être touchée dans la *Nouvelle Revue Théologique* même, dans le numéro de décembre 1948. Nous pourrons donc être bref (38).

A lire l'article, nous resterons strictement fidèle à la méthode de l'exégèse scientifique. D'accord, c'est l'évidence même. Cependant il conviendrait que l'exégète se laisse influencer par l'esprit théologique. Et l'auteur d'énumérer les avantages dont l'orientation théologique peut nous gratifier : elle suscite des problèmes à côté desquels l'exégète ignorant la théologie passera inattentif (39) ; elle nous permet d'approfondir le langage imagé des Ecritures (40) ; elle nous autorise à grouper les textes, à estimer à leur juste valeur les gloses et les rédactions définitives (41) ; elle nous place dans le vrai climat de la littérature biblique, qui est surnaturelle et, pour une très large part, formellement théologique (42) ; en d'autres termes, elle adapte notre esprit aux valeurs profondes de la Bible, qui sont divines, car la Bible procède de Dieu (43) et elle tend vers Dieu (44), *principium et finis* ; elle favorise, par conséquent, la présence des meilleures dispositions subjectives dont on puisse jouir pour comprendre la parole de Dieu, à savoir celles du croyant (45) ; enfin, elle instruit notre intelligence d'un surcroît de lumière particulièrement appropriée à l'objet de nos recherches. La Bible, en effet, est l'expression de la pensée divine ; or, qu'est-ce, en définitive, la théologie sinon la science de Dieu et de ses pensées (46) ?

Plusieurs réflexions, hâtons-nous de le dire, sont excellentes. Elles

---

(38) Voir H. Cazelles, *La place de la théologie dans l'enseignement de l'Ecriture sainte,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* t. LXXX, 1948, p. 1009-1022. — Comparer, du point de vue protestant, A. Weiser, *Die theologische Aufgabe der alttest. Wissenschaft,* dans *Wesen und Werden des A.T.,* Berlin, 1936, p. 207-224. — J. Coppens, *Quelques règles d'or de l'exégèse,* dans *Eph. Theol. Lov.,* t. XXIII, 1947, p. 188-190. — L'expression *« exégèse théologique »* se rencontre déjà dans M. J. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik,* t. I, p. 122.

(39) *Art. cit.,* p. 1020. — Il ne faudrait pas que la théologie pose à l'exégète de faux problèmes.

(40) *Art. cit.,* p. 1020. — Mais que l'on ne métamorphose pas en réalités toutes les métaphores de la Bible. Il faut établir, en chaque cas particulier, que l'hagiographe prend l'image au pied de la lettre.

(41) *Art. cit.,* p. 1013. — D'accord ; c'est à peu près l'une des raisons invoquées par nous pour établir soit le sens « typique » soit le sens « plénier » de certains textes : *Nouv. Rev. Théol.,* t. LXXXI, 1949, p. 27-28.

(42) *Art. cit.,* p. 1014, 1017, 1019. — D'accord, mais qu'on n'exagère pas. Ainsi l'auteur force le rapprochement entre l'Eglise et les visions du Chroniste sur la communauté israélite (p. 1016), ou celui de l'eucharistie avec la présence de Dieu dans le Temple (p. 1015).

(43) *Art. cit.,* p. 1021.

(44) *Art. cit.,* p. 1022.

(45) *Art. cit.,* p. 1021.

(46) *Art. cit.,* p. 1022.

le sont d'autant plus que non seulement elles ne font pas appel, mais excluent même je ne sais quelle science théologique plus ou moins intuitive, plus ou moins charismatique, dont certains auteurs récents paraissent rêver. La lumière théologique à laquelle M. Cazelles fait appel est celle d'une science théologique objective et codifiée, que tout homme de bonne volonté peut acquérir et contrôler. On y aura d'autant plus volontiers recours que le professeur d'Issy ne revendique pour cette lumière théologique qu'un rôle indirect, médiat, qui éclaire le chantier mais n'interfère pas dans la méthode propre aux exégètes. Ceux-ci continueront à travailler avec les seuls outils appropriés à leur science (47).

Ainsi donc il ne manque pas de richesses doctrinales dont l'exégèse littérale historico-critique puisse nous combler ; il ne manque vraiment qu'un nombre suffisant de travailleurs pour les amasser (48). Il faut, en effet, beaucoup de courage pour s'atteler à la besogne, d'autant plus que l'on pénètre seulement dans l'oasis de la théologie biblique après avoir, au préalable, traversé « les aridités du désert exégétique » (49).

CONCLUSIONS GENERALES

Qu'il nous soit permis, au terme de ce travail qui a pris plus d'ampleur que nous ne l'avions primitivement prévu, de dégager rapidement les conclusions, peut-être en partie nouvelles, auxquelles nous sommes arrivé.

Au total, notre travail constitue un *Essai sur les divers sens des Saintes Ecritures,* mais son titre actuel ne le dépare pas. C'est, en effet, du point de vue formel des harmonies entre les deux Testaments, qu'il a été entrepris. C'est d'ailleurs à ce point de vue que le problème des divers sens doit en grande partie son origine et c'est presque toujours, à la lumière ou en vue des accords entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, en d'autres termes, en connexion étroite avec le prophétisme, qu'il est abordé et traité.

Nous ne nous flattons pas d'avoir apporté beaucoup d'éléments nouveaux en ce qui concerne le problème des harmonies littérales. Cependant nous avons, semble-t-il, mieux délimité le problème et nous avons énoncé distinctement les principes qui, à nos yeux, doi-

(47) H. Cazelles, *art. cit.,* p. 1022.

(48) Nous avons attiré autrefois l'attention des autorités compétentes sur l'utilité qu'il y aurait, dans les diocèses qui ne souffrent pas trop d'un manque de vocations sacerdotales, de confier dans les séminaires à un professeur spécial l'enseignement de l'Ancien Testament et des sciences bibliques auxiliaires. Quand un même professeur cumule l'enseignement des deux Testaments, l'Ancien est généralement négligé. Pour le moins, il est impossible au titulaire de la chaire d'Ecriture sainte de se tenir au courant, d'assez près, de tout ce qui concerne les Livres Saints.

(49) H. Cazelles, *art. cit.,* p. 1021 : « les aridités du désert exégétique ».

vent guider l'exégète catholique dans l'interprétation littérale des prophéties.

Nos réflexions sur le sens typique doivent beaucoup à l'ouvrage un peu oublié du Père Patrizi, ouvrage dont nous avons mis en lumière l'originalité et auquel nous avons repris certaines distinctions. Mais serait-ce une illusion de croire que, plus d'une fois, nous frayons des voies nouvelles ? A nos collègues de juger s'il convient de les suivre ou s'ils ont un meilleur système, cohérent, à nous présenter.

Notre effort a porté aussi, pour une très large part, sur un éclaircissement du sens plénier. Rien n'est sans doute parfait dans notre exposé. Peut-être, si nous avions à le récrire, serions-nous déjà tenté d'y introduire quelques nuances nouvelles. Mais on ne nous refusera pas le courage, sinon le mérite, d'avoir lu à peu près toute la littérature moderne sur le sujet et d'avoir essayé de réaliser une synthèse théologico-critique. Il nous a paru qu'il convenait, d'abord, d'isoler le sens plénier de tous les autres qui s'en rapprochent, notamment des sens conséquents et typiques. Ensuite, nous avons cru que, pour justifier son existence, il convenait de faire appel à l'intervention d'un élément prophétique ; en d'autres termes, le sens plénier dépend plus de la révélation que de l'inspiration. Pour que, dans un cas particulier, il puisse aussi être dit relever de l'inspiration, il faut que la conscience de l'hagiographe ait participé à son élaboration. Nous l'admettons, on se le rappellera, pour cette espèce de sens plénier que nous avons intitulée *sens prophético-typique*. Pour les deux autres espèces, nous estimons qu'en règle générale les auteurs inspirés n'y ont pas participé. Une exception manifeste à la règle, ajoutions-nous, est la conscience du Christ, qui, suivant la doctrine théologique, était douée d'une science transcendant les temps. Aussi bien pour le sens plénier total ou périchorétique que pour le sens plénier historico-typique, nous sommes tenté de souscrire, en le corrigeant comme nous l'avons fait, à ce que Paul de Broglie énonçait comme suit en son temps : « *Lorsqu'on croit à l'inspiration, on voit comme deux personnages... le prophète lui-même et Dieu qui l'inspire, et il peut se faire que le prophète écrivant une parole lui donne un certain sens et que Dieu, par sa volonté, donne à cette parole un autre sens, sens qui ne sera compris que plus tard, lorsque l'événement aura manifesté la pensée divine* » (50).

Si le sens plénier déborde par conséquent la conscience des hagiographes, à quoi Dieu, auteur principal des Écritures, l'a-t-il raccroché ? Rien n'empêche, croyons-nous, qu'il l'ait rattaché plus directe-

(50) P. de Broglie, *Les prophéties messianiques*, t. II, Paris, 1904, p. 18. — Voici ce qu'il y a lieu de modifier : (1) le sens intentionné par Dieu doit se trouver dans la ligne du sens littéral ; (2) si le sens est vraiment autre, il est à classer parmi les significations typiques et n'affectera les « paroles » que par l'intermédiaire des réalités.

ment aux choses exprimées par les textes sacrés qu'à ceux-ci mêmes, tout comme on le suppose pour le sens typique, et conformément à la manière de se le représenter énoncée par le Père Patrizi. En tout cas, la façon de parler attribuée à Cornelius a Lapide (51), attestée de Coccejus (52), adoptée par Scheeben (53) n'est pas recevable. Cependant, comme les paroles du texte sacré peuvent être considérées comme appartenant elles aussi à la catégorie des « choses » de l'Ancienne Loi, il n'est pas interdit de penser que le sens plénier puisse également s'y rattacher ainsi directement, du moins en certaines circonstances. — Dans ces cas, Dieu les aurait choisies en raison précisément de leurs virtualités, amorces d'une plus-value (54). Si donc le sens plénier s'attache parfois directement aux mots, il est clair, comme le reconnaît aussi M. le chanoine Cerfaux, que c'est dans le sens d'une évolution naturelle du sens littéral premier qu'il faut le situer et le rechercher (55). C'est ainsi que, même suivant le sens plénier de *Gen.*, III, 19, Marie n'est pas entièrement autre que le reste des femmes. Toutes seront les adversaires du reptile tentateur, mais la Vierge sera la triomphatrice par excellence du Séducteur. Ainsi encore, la plénitude de grâce que l'on déduit de *Luc*, I, 18, ne détruit pas la signification native des termes ; elle la complète, en entendant la faveur spéciale dont Marie fut l'objet, d'une intervention divine purificatrice affectant tout l'être de la Vierge, depuis le premier instant de sa vie. Par contre, là où il y a métasémie évidente, on ne peut plus parler, en rigueur de termes, d'un sens plénier ; il s'agit alors d'un sens renouvelé ou, comme s'expriment les Pères Synave et Benoît (56), d'un vieux sens à nouveau fécondé. Ces re-créations de sens, la Providence fut libre de les accomplir. Aussi longtemps qu'elles se sont faites dans l'Ecriture même, elles ont pleine autorité : c'est Dieu lui-même raturant son propre texte, exécutant un palimpseste. Par

(51) « Auctor Scripturae amplissimum habet intellectum et conceptum, ita et locutionem. » Cfr Becanus : « Deus, auctor Scripturae, adeo foecundus est, ut unico verbo mentali exprimat simul infinita. » Voir les citations ap. L. Diestel, *op. cit.*, p. 386.

(52) « Verba SS. Scripturae valent quantum possunt » ap. L. Diestel, *op. cit.*, p. 383. La formule dénature, semble-t-il, la vraie doctrine de Coccejus.

(53) M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, p. 119 : « Um so mehr muss *den Worten selbst*, als Werkzeugen des hl. Geistes in seiner Hand, *auch bezüglich ihres Literalsinnes* eine weit höhere *Bedeutsamkeit* und grössere *Tragweite* zugeschrieben werden, als sie in der Hand eines Menschen haben würden. »

(54) Rappelons l'article de J. de Zwaan, *Hermeneutical Plus-Value*, dans *Coniectanea neotestamentica*, t. IX, p. 242-250. A comparer C. E. Magny, *Les sandales d'Empédocle* (*La critique aux limites de la littérature*, dans *Esprit*, t. XIII, 1945, p. 162-184), cit. ap. A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 72, note 1, et R. W. Crutwell, *Virgil's Mind at Work. An Analysis of the Symbolism of the Aeneid*, Oxford, 1946.

(55) L. Cerfaux, *La méthode historique et la Bible*, dans la *Revue Générale*, 1948, p. 216-228, surtout p. 224.

(56) P. Synave-P. Benoît, *op. cit.*, p. 158.

contre, les transpositions de sens auxquelles les Septante et la Vulgate se sont livrées, ne s'imposent pas ; elles ne sont plus couvertes par l'inspiration divine, bien que leur influence, nous l'avons noté, puisse avoir été considérable et estimée providentielle.

Rappelons enfin qu'aussi bien pour le sens plénier que pour le typique, la raison profonde des harmonies nous est apparue consister beaucoup moins en des intentions prophétiques particulières que dans l'ensemble tout entier du plan divin. Une fois admise la croyance en la Providence, on est nécessairement porté à admettre que, tant sur le plan de la création que sur celui de la Rédemption, tout se tient par une συγγενεια et une μιμησις, — ainsi que S. Jean Chrysostome s'exprimait, — unissant toutes les parties et les assimilant les unes aux autres (57).

Il me reste à exprimer une dette de reconnaissance à tous les bons auteurs dont j'ai fréquenté les publications, puis à regretter de ne pas avoir profité davantage de leurs travaux pour renouveler le sujet. Me serait-il toutefois permis de répéter avec Pascal : « *Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau. La disposition des matières est nouvelle.* »

J. COPPENS,
professeur à l'Université de Louvain.

(57) Ajoutons, pour être complet, un renvoi bibliographique à un ouvrage sur le symbolisme des nombres, aspect du problème relevant surtout du domaine des *curiosa* : Vincent Foster Hopper, *Medieval Number Symbolism. Its Sources, Meaning and Influence on Thought and Expression*, New York, Columbia University Press, 1938.

LA SCIENCE DU CHRIST

La réflexion des grands théologiens scolastiques sur la psychologie de l'Homme-Dieu a abouti, on le sait, touchant la science du Christ, à une systématisation puissante et grandiose, d'une logique déductive admirable. Tout en délaissant la formule excessive et insoutenable qui attribuait au Christ un savoir humain égal à celui de Dieu (1), ils sont arrivés — à partir du principe de perfection, diversement formulé (2), mais dont l'idée essentielle est que « nihil perfectionis Christo denegandum est, quod habere potest », — à attribuer au Christ deux ou même trois sciences humaines possédées en propre et dont chacune était parfaite dans son ordre. Par la science *béatifique*, Jésus connaissait, dans l'essence divine, tout ce que Dieu Lui-même connaît de science de « vision » : véritable omniscience atteignant « omnia quae quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque secundum quodcumque tempus » (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 10, a. 2). Le même principe de perfection exigeait du Christ qu'en lui l'« intellect possible » — lequel est en puissance ad omnia intelligibilia — fût lui aussi actué en plénitude. D'où une nouvelle science, comparable à la connaissance angélique et supérieure à elle : la *science infuse* per se. Appliqué à « l'intellect agent », le même principe amenait à conférer au Christ une troisième science, elle aussi plénière dans son ordre bien que progressive : la *science expérimentale* : « sicut per scientiam inditam (infusam) scivit anima Christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis » (3ª, q. 12, a. 1). Par une conséquence paradoxale au premier abord, mais logique, la science expérimentale *acquise* fut, chez les premiers scolastiques, la moins assurée de toutes, en raison de son caractère essentiellement imparfait. Aussi voyons-nous saint Thomas, dans le *Commentaire des Sentences*, la refuser au Christ et la remplacer par une science « infuse per accidens », elle aussi parfaite dans son ordre (3). Les Salmanticenses

---

(1) Dicimus animam Christi... omnia scire quae Deus scit, sed non omnia posse quae Deus potest » (P. Lombard, *Sent.*, III, dist. 4, n° 2).

(2) « Non fuit conveniens quod Filius Dei naturam humanam imperfectam assumeret » (IIIª, q. 9, a. 1). — « Christus ab initio habuit omnem perfectionem unioni (hypostaticae) debitam, cuius carentia redemptioni necessaria non erat » (Suarez, *De Incarnatione*, disp. 19, sect. II, n° 4). La perfection unique du Christ exigeait qu'il fût supérieur en savoir aux anges, aux bienheureux, à Adam et à tous les hommes.

(3) Cfr IIIª, q. 9, a. 4 : « Quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam »... « propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa » (q. 12, a. 1). — Dans les *Sentences*, par contre, il avait écrit : « Christus non habebat a sensibus acceptam scientiam sed infusam » (dist. 18, a. 3, ad 5).

et, plus près de nous, le cardinal Lépicier (4), ont clairement exprimé ce principe de perfection appliqué à la science du Christ : « Christus fuit non solum optimus dialecticus, philosophus, mathematicus, medicus, ethicus seu politicus, sed etiam musicus... rhetoricus, faber, agricola, pictor... et sic de aliis » (5).

Cependant, au XIX^e^ siècle, une réaction se dessine — exprimée parfois en des formules plus ou moins heureuses — contre la conception scolastique et la psychologie déductive qui l'inspire. Au principe de perfection absolue tend à se substituer celui de *perfection relative*. C'est dans la réflexion concrète sur la dignité du Christ et sur son rôle de Rédempteur, plutôt que dans la considération abstraite de la perfection de la nature humaine en général, que l'on cherche un principe susceptible tout à la fois de *fonder et de limiter* les exigences de la théologie touchant la science à attribuer au Christ. De science infuse per accidens, il n'est évidemment pas question. Quant à la science infuse per se, basée sur la dignité et le rôle de l'intellectus possibilis, elle est considérée comme une opinion d'école, libre et assez arbitraire, dont la convenance, déjà, ne s'imposait pas à Alexandre de Hales (6), ni à saint Bonaventure (7). — Quant à la science expérimentale, on la restreint considérablement. Il n'est plus question d'attribuer au Christ la connaissance des secrets de la nature, des phénomènes et de leurs lois, que la science moderne découvre progressivement. A quoi cela eût-il servi au Rédempteur ? Le souci de lui prêter ainsi un savoir exhaustif ne repose-t-il pas sur une estime excessive de la science, quantitativement conçue et considérée comme une fin en soi ? Que signifie au juste connaître toutes les langues possibles ou toutes les philosophies possibles ? Reste la vision béatifique, dont l'objet principal est Dieu lui-même, et l'objet secondaire le monde des réalités créées. Bien qu'elle ait, au témoignage même de Petau, point ou peu d'appui dans la tradition patristique (8), sa réalité est tenue pour « théologiquement certaine ». Mais certains auteurs hésitent ou se refusent à voir dans son « objet secondaire » la source d'un savoir exhaustif de tout le réel. D'autres expliquent en outre que cette « science surnaturelle du Sauveur résidait en quelque sorte dans une région supérieure de

(4) *De Incarnatione*, t. I, p. 461 : en tout ordre de connaissance, le Christ ne fut « nulli secundus ».

(5) *De Incarnatione*, disp. 22, dub. 2.

(6) III^a^, q. 13, membr. 1 et 2.

(7) *III Sent.*, dist. 14, a. 3, q. 1.

(8) « Quod ad SS. PP. auctoritatem attinet, perpauca sunt expressa testimonia... Et quae proferri solent a quibusdam, uno forsitan excepto, minime rem demonstrant » (Petau, *De Incarnatione*, ch. 4). — Le P. Galtier (dans *Recherches de Science Religieuse*, 1925, p. 55) est aussi formel : « à un texte près de saint Augustin, on n'en connaissait point d'attestation formelle chez les anciens ». Lire sa critique des textes patristiques apportés en faveur de la Vision Béatifique.

son esprit, d'où elle n'influait que partiellement et discrètement sur la science qui devait pratiquement régler sa conduite et inspirer son langage » (9). Idée juste que nous reprendrons pour la mettre au point

Cependant, le décret du Saint-Office de 1918 (Denz. 2183-2185) donne un coup de frein à des tendances jugées sans doute trop minimisantes, et témoigne d'une volonté de ramener la pensée théologique à des conceptions plus classiques. De ce texte il ressort qu'il y aurait témérité (tuto doceri non potest) à enseigner que l'âme du Christ n'a pas joui, ici-bas, de la science des bienheureux ; à refuser le caractère de certitude à l'opinion (sententia) d'après laquelle l'âme du Christ n'a rien ignoré, mais a connu ab initio, dans le Verbe, toutes les choses passées, présentes et futures que Dieu connaît par sa science de *vision* ; à soutenir que l'opinion (placitum) de certains modernes touchant la science limitée du Christ n'est pas moins recevable, in scholis catholicis, que la théorie (sententia) des anciens touchant sa science universelle.

Ce texte donne-t-il gain de cause aux tenants du principe de perfection absolue, contre les partisans de la perfection relative ? Ou, pour poser le problème d'une façon plus précise : en donnant raison, comme il le fait, aux partisans de la science universelle du Christ, le texte donne-t-il tort aux tenants de la science limitée ? Cela revient à demander si les deux principes en question sont vraiment contradictoires, de telle manière qu'on doive choisir entre eux et qu'on ne puisse accepter le premier sans rejeter le second.

Nous voudrions montrer qu'il n'y a pas, entre ces principes, de contradiction véritable (celle-ci consistant à affirmer et à nier simul idem de eodem *sub eodem respectu*) et que, à la condition de distinguer, comme il se doit, dans la conscience humaine du Christ, deux plans de connaissance, l'existence en lui, sur un certain plan, d'une science totale, se concilie avec l'existence, *sur un autre plan,* d'un savoir limité.

Il faut en effet distinguer dans la conscience humaine du Christ deux plans de connaissance correspondant à deux modes distincts de pensée. Il y avait, d'une part, la pensée abstractive et conceptuelle, incarnée dans des signes sensibles (images, mots, schèmes...) et dont le cerveau était l'instrument (10). On l'appellerait bien une pensée « *mixte* », pour signifier qu'elle était, comme chez nous, l'œuvre d'un esprit lié au corps et en dépendance extrinsèque de ce

(9) Lepin, *Jésus,* pp. 416-418. L'auteur cite, en faveur de son opinion, quelques expressions, d'une psychologie un peu gauche, d'Olier : « la partie supérieure de l'âme de N.S., qui est l'entendement, la mémoire et la volonté, était comme partagée en deux, c'est-à-dire qu'elle agissait de deux manières différentes ».

(10) Formule abréviative, qui ne signifie pas que la pensée soit un simple produit du cerveau.

dernier. Dépendante des signes (puisque penser, c'est user de signes), cette connaissance était, chez le Christ, comme chez nous, directement communicable — au moins partiellement (11) — par le langage : les mêmes signes qui lui permettaient de se constituer, lui permettaient aussi de se socialiser. Mais il existait dans le Christ, sur un plan supérieur, une pensée a-conceptuelle et non abstractive, qui ne s'appuyait sur aucun signe sensible, et dont le cerveau n'était nullement l'instrument. On peut l'appeler une pensée « pure » — on serait tenté de dire : angélique — pour signifier qu'elle était indépendante, même extrinsèquement, du corps. Etrangère au langage et constituée sans lui, transcendante à l'ordre des signes sensibles, cette connaissance sans « species » était, par sa nature même, strictement « ineffable », incommunicable, qu'il s'agît pour le sujet de se la « dire » à lui-même ou de la « dire » aux autres ; quand on ne se sert pas du corps pour connaître, on ne saurait davantage se servir de lui pour faire connaître : autant vaudrait tenter d'utiliser la main pour capter un rayon de soleil ou saisir un sentiment de joie ou de tristesse.

Telle était, dans le Christ, la vision béatifique : connaissance intuitive pure, radicalement indépendante des sens et du cerveau, étrangère à tout signe, ineffable et située au delà de tout « discours». Incommunicable, faute des moyens nécessaires pour se communiquer, cette connaissance spirituelle pure était, pour la conscience qui dépendait du corps et pensait à l'aide de signes, *comme si elle n'existait pas* (12).

De la nature même de cette connaissance, nous ne pouvons pas nous faire une idée positive, faute d'expérience. Toutefois, certains faits observables chez les mystiques nous mettent sur la voie d'une certaine connaissance analogique. La connaissance mystique, en effet, se caractérise (partiellement) par certains traits qui vont s'accusant à mesure qu'on s'élève aux états supérieurs : abandon progressif du discours, de la connaissance fragmentaire par « composition et division », refoulement et amenuisement de l'imagerie mentale, abandon de la forme spatiale d'intuition, etc. A la limite, dans l'extase,

(11) Car le langage, quel qu'il soit, n'épuise pas la pensée qui s'incarne en lui.

(12) Une raison analogue explique, selon nous, comment les états affectifs supérieurs, v.g. la joie spirituelle pure de la vision béatifique, ne se communiquaient normalement pas à la conscience inférieure du Christ sous la forme de joie sensible, et pouvaient exister en l'absence de cette dernière ou même coexister avec la tristesse, la crainte et le dégoût. La joie sensible en effet est l'acte du composé, c'est-à-dire de l'âme *en tant qu'unie au corps* et dépendante de lui ; elle repose sur un dynamisme psycho-biologique, lequel est en dépendance directe d'éléments psychiques et en particulier de représentations et d'images, faute desquels elle est, par rapport à la conscience spirituelle pure, comme si elle n'existait pas. Il n'est donc pas besoin, pour expliquer la tristesse de Gethsemani, d'imaginer un « refoulement » volontaire et continu : les conditions de la psychologie normale du Sauveur y suffisent. Mais autres sont, évidemment, les conditions du Christ ressuscité et glorieux.

a-t-on affaire à une connaissance intellectuelle pure, encore qu'obscure, de l'essence divine, analogue à la vision béatifique du ciel, comme le croit le P. Maréchal ? ou bien faut-il penser, avec Delacroix, que l'élimination des éléments sensibles de représentation n'est jamais totale, qu'un subtil symbolisme, appuyé sur des « schèmes » extrêmement abréviatifs et plus ténus que les images verbales, soutient encore la pensée du mystique, bien que celui-ci ne l'aperçoive pas en raison de son extrême tension affective (ce qui explique l'apparence d'une « pensée pure ») ? Nous n'avons pas ici à prendre parti. L'opinion de Delacroix semble cependant plus proche des faits. Toujours est-il que le mystique avoue son impuissance à exprimer en langage humain, par le moyen de concepts abstraits, la richesse ineffable de ce qu'il a entrevu, compris et goûté. Supérieure à la connaissance mystique, même la plus élevée, la vision béatifique, était, dans le Christ, encore plus radicalement ineffable.

De cette non-communicabilité entre deux formes humaines de pensée et de savoir, nous avons, dans le Christ, un exemple encore plus typique, si nous analysons, avec saint Thomas (3ª, q. 9, a. 1, ad 1) les rapports, dans le Verbe Incarné, entre la conscience divine et la conscience humaine, entre le savoir divin et le savoir humain. Après avoir posé la question : « utrum fuerit in anima Christi aliqua scientia praeter divinam », et avoir avancé cette ratio contra : « le Christ savait toutes choses de science divine, une science humaine était donc superflue », saint Thomas répond : « Si non fuisset in anima Christi aliqua scientia praeter divinam, *nihil cognovisset* ». La raison en est que la science divine est, de soi, incommunicable : « hic actus non potest esse animae humanae Christi, cum sit alterius naturae ». D'où la nécessité de poser dans l'âme du Christ une autre source de savoir humain : science béatifique (a. 2), science infuse (a. 3), sans compter la science expérimentale acquise (a. 4).

On voit le parallélisme et l'analogie des deux problèmes : de même que le Christ, comme homme, ne pouvait rien connaître directement de ce qu'il savait comme Dieu, de même disons-nous, dans l'homme, la conscience inférieure était, de soi, impuissante à rien saisir directement de ce que connaissait — ineffablement — sa conscience supérieure. Sous une forme imagée, on pourrait dire que le principe des vases communiquants ne réglait ni les rapports de la conscience divine et de la conscience humaine, ni ceux de la conscience humaine supérieure et de la conscience inférieure ([13]).

(13) Dans son *Mysterium fidei* le P. de la Taille développe le même thème de pensée et donne, en faveur de la solution que nous proposons, des raisons identiques : « Ea quae per viam solam visionis beatificae cognoscuntur, cognoscuntur secundum modum essentiae divinae ; nec proinde possunt secundum modum cognitionis inferioris, qui analogicus est, cogitari et multo minus sermone humano enuntiari... Quare, ad commercium humanum quod attinet, sunt talia *veluti incognita ac inscita* (Marc, XIII, 22), nisi ulte-

Mais de ce que la conscience inférieure du Christ n'avait pas un accès direct à la conscience supérieure et ne s'en appropriait pas automatiquement le contenu, s'ensuit-il qu'elle ne participait en rien à ce savoir ineffable et que le Christ, par exemple, ait réellement ignoré le jour du jugement ? Évidemment non. Car il reste que le Verbe pouvait et devait communiquer à son humanité tout ce que sa dignité d'Homme-Dieu et sa fonction de Rédempteur exigeaient que le Christ sût, pour nous le révéler, partiellement, à son tour. Nous retrouvons ici, mais dans des perspectives très différentes, la notion de science infuse dont nous avons parlé plus haut, et dont le théologien ne peut pas se passer pour se représenter la psychologie du Christ. De ce savoir surnaturel infus, l'Evangile témoigne avec netteté : Jésus a conscience de sa messianité et de sa divinité ; il participe aux secrets du Père, il sonde le fond des cœurs, il prophétise l'avenir proche ou lointain, etc... Jusqu'où s'étendaient les exigences de sa mission ? Comprenaient-elles aussi la connaissance du jour du jugement ? Il est difficile de le dire et ce point est, après tout, secondaire. Toutefois on n'ajouterait rien de valable à la grandeur unique du Christ en lui attribuant la connaissance des secrets de la physique nucléaire ou du calcul différentiel... (de même qu'on ne lui enlèverait rien en lui refusant ce savoir humain). « Il n'a point donné d'invention » (Pascal, *Pensées,* n° 793). Jésus est inégalable et parfait *dans son ordre,* et sa perfection est d'essence spirituelle et religieuse. Sa mission de Rédempteur n'exigeait pas plus de lui la perfection dans l'ordre scientifique que dans l'ordre physique : qui s'aviserait de faire de lui le premier des athlètes ? Tout cela, ornements de reine de village.

La distinction que nous venons d'établir, entre deux plans de conscience et deux modes de pensée, fournit, semble-t-il, une réponse satisfaisante à la question posée plus haut. Elle nous permet de comprendre comment le principe de perfection absolue se concilie avec celui de perfection relative, et l'existence d'une science universelle avec celle d'une science limitée, les deux se situant sur deux

---

rius ope scientiae infusae deducantur atque transferantur in humanos conceptus » (p. 171). A la page 519, après avoir rappelé que le Christ, en raison de la vision béatifique (tanta quanta maior esse nequit), n'ignorait rien de ce qui est connaissable, en Dieu, par une intelligence créée (en particulier le jour du jugement), l'auteur poursuit : « at, quae per visionem intuitivam innotescunt, ea innotescunt non secundum modum quem obtinent in intellectu ex sensibilibus abstrahente formas intelligibiles, sed secundum modum eminentiorem »... Pour la pensée humaine abstractive, ces connaissances sont « non solum ineffabilia, sed etiam *incapabilia,* nec proinde ad partes intellectus abstractivas descendit talis notitia ». Faisant l'application de ces principes à la connaissance, par le Christ, du jour du jugement, l'auteur conclut : « Vere igitur Christi anima potuit *et* nosse, in Deo viso, iudicii diem, *et*... nullam in thesauris suae abstractivae scientiae continere illius diei notitiam ». Solution élégante et originale du problème classique touchant l'incommunicabilité de la connaissance qu'avait Jésus du jour du jugement.

plans différents de la conscience. Le savoir limité représente la partie conceptualisée et monnayable en langage humain d'une science béatifique « universelle », de soi ineffable et qui échappait partiellement à la pensée par « species » qui use du langage et du discours.

On peut donc parler d'une « nescience » — comme disent les théologiens — dans le Christ. Et cette « nescience », sans le diminuer en rien, rapproche de nous celui qui a voulu se faire « semblable à nous en tout, hormis le péché ». On risquait de le faire inhumain, à force de le vouloir surhumain, en lui attribuant une perfection trop humainement comprise. Il y avait là le danger d'un certain docétisme, qui se trouve écarté. Jésus n'a pas été un enfant prodige qui avait l'air d'écouter et faisait semblant d'apprendre ce qu'il savait déjà : il a réellement appris à parler, à lire et à calculer, car il ignorait l'alphabet et l'arithmétique. Il a grandi en âge et en savoir. Et de le voir accepter ainsi l'humble condition humaine nous fait mieux comprendre son amour : « Nous avons admiré sa bonté en ce que, par amour pour nous, il n'a pas refusé de descendre à un tel abaissement que de porter nos misères, au nombre desquelles est l'ignorance » ([14]). « Exinanivit semetipsum ». Une certaine kénose — qui n'a rien à voir avec l'erreur protestante qui porte ce nom — est donc vraie du Christ et conforme aux perspectives scripturaires ; grâce à elle l'Incarnation nous apparaît « intégrale et loyale », comme dit Péguy. Ce n'est pas élever le Christ que d'en vouloir faire un « surhomme ». En lui refusant une grandeur factice, dont nous rêvons peut-être pour nous-mêmes mais qui reste toujours à notre taille d'homme, nous n'avons pas « à avoir peur que Dieu ne soit pas assez fort » (Péguy) ni le Christ assez grand.

Lyon (Fourvière). Alex. DURAND, S. I.

(14) Cyrille d'Alexandrie, *P.G.*, LXXV, 369.

DOM MARMION
ET SA SPIRITUALITE HUMANISTE CHRETIENNE

Décrire par le menu, analyser une spiritualité aussi ferme, aussi centrée et à la fois aussi déliée, que celle de Dom Marmion, n'est pas une mince besogne. Tel n'est pas mon but. Il n'est pas même question d'inscrire quelques gloses en marge de précieux livres qui font la gloire de la littérature religieuse au XX[e] siècle. La chose est beaucoup plus simple. Je voudrais montrer comment la spiritualité marmionienne se rattache à l'humanisme chrétien le plus net et le plus pur, et tire de là une grande part de son attrait et de sa bienfaisance sur les catholiques de notre époque.

Mais avant d'aborder ce thème, qu'on me permette de m'attarder un instant à indiquer les sources déjà humanistes chrétiennes de cette spiritualité, et aussi à en signaler la simplicité et l'universalité, jaillies de ce fond dont je parle ici.

I. *Sources doctrinales*

Cette spiritualité est avant tout doctrinale. Hé ! je le sais, toute spiritualité digne de ce nom l'est, doit l'être. Mais il y a des nuances. Le cardinal Mercier est plus philosophe que le théologien Marmion, encore que tous deux appuient leurs pensées sur le dogme. Professeur de théologie, le moine du Mont-César entend que la doctrine tourne à aimer ; abbé de Maredsous, la solide et noble architecture de son enseignement de Louvain soutiendra, éclairera la spiritualité qu'il prêche. Il aime la belle formule ailée qui exprime son dessein : *purificatae mentis intelligentia,* la pénétration d'une intelligence purifiée par la grâce. Illumination divine, travail humain, ces deux activités sont exactement celles où sa doctrine s'élabore, où il veut que nous-mêmes nous édifiions notre sanctuaire. De là l'armature de ses lettres de direction. Celles-ci n'auront ni la profondeur exquise des *Lettres spirituelles* de Fénelon ni l'ampleur solennelle de la correspondance de Bossuet, moins encore la familiarité des lettres salésiennes si piquantes, mais on ne peut nier qu'elles sont fortement articulées, éclairées par des principes lumineux.

En dépit de l'appareil doctrinal de la fameuse trilogie et des lettres de direction, en dépit d'une sourcilleuse gravité qui ne se déride guère, il monte de ces pages une atmosphère de printemps humaniste chrétien. Dès le départ, au surplus, il a le mot humaniste chrétien que sa vie et sa doctrine formuleront en gestes et en termes toujours

meilleurs : « Sachez que la grâce ne détruit pas la nature, et que chacun doit compter avec son caractère (1). »

Sa force toutefois n'est pas d'être un analyste ou un amateur d'âmes, comme notre savoureux chanoine Leclercq, mais d'avoir revécu intensément le dogme catholique. Quand il se prodiguera dans ses conférences ou dans sa correspondance, c'est son âme théologienne, soudain mise en branle, qu'il donnera en spectacle. Telle est sa beauté. Si nous sommes émerveillés par la prodigieuse profusion de textes scripturaires substantiels et si harmonieusement accordés avec le thème présent ; si la netteté lumineuse et vivante de ses tableaux inattendus accroche notre attention rebelle aux abstractions même les plus séduisantes, cet art n'est ni volontaire ni raffiné, et son défaut même de discipline prouve de quelle opulence intérieure jaillissent ces richesses.

Au demeurant, les sources, maigres filets parfois mais exploités avec quelle ferveur !, révèlent quelle substance de son être Dom Marmion dut s'en faire pour qu'il devînt, lui, une source nouvelle et combien nourrissante. C'est d'abord la règle de saint Benoît qui renforcera l'humanisme chrétien de l'abbé, le nuancera, le précisera dans l'admirable discrétion bénédictine, l'un des charmes les plus attirants de sa personne et de sa spiritualité. Il est non moins certain, encore que les citations n'en soient pas débordantes, que saint Thomas d'Aquin, si équilibré, a laissé sur lui sa griffe très marquée. Le professorat de Louvain eût seul suffi, chez cet esprit qui transformait toutes les abstractions en substance assimilable, pour donner à la doctrine de Dom Marmion une mesure tout humaniste chrétienne, en même temps qu'une solidité à l'épreuve du temps. Je crois toutefois que le Docteur qui acheva la personnalité de ce maître fut saint François de Sales. On ne reçoit que ce qu'on a. Cet axiome paradoxal se vérifie pour Dom Marmion face à l'évêque de Genève. Mais j'imagine que, sans ce dernier, l'abbé de Maredsous ne fût sans doute pas arrivé à cette harmonieuse mesure humaniste qui, malgré sa gravité, le rend si délectable. Les dates, au reste, sont éloquentes. Dès 1892, il aborde le *Traité de l'amour de Dieu,* et s'en transcrit un florilège. A partir de 1902, il salésianisera éperdument. Le 4 août 1903, il écrit : « J'ai lu et relu et approfondi la sublime doctrine de saint François de Sales aux livres IX et X du *Traité de l'amour de Dieu.* » Puis, en plus incisif encore : « J'ai la conviction que, de tous les auteurs mystiques, c'est saint François de Sales qui a le plus l'esprit de saint Benoît, et quand j'aurai étudié les autres auteurs, je reviendrai à son *Traité de l'amour de Dieu* comme à mon livre de prédilection. » Voilà certes une influence marquante, décisive. Le Docteur de l'humanisme chrétien n'est pas pour Dom Marmion un

(1) *Le Christ, vie de l'âme,* p. 14.

maître de style, il ne se substitue pas non plus à lui, mais l'évêque de Genève découvre et déclanche la personnalité la plus certaine de ce moine orienté, par sa nature et par son éducation bénédictine et thomiste, vers l'humanisme chrétien.

Après quoi, nous sommes heureux que Dom Marmion ne nous écrase pas sous une forêt d'in-folio. Car enfin, sa voie est toute simple, encore que son architecture se ressente parfois des ogives pointues du thomisme. Le cardinal Mercier, si maître de sa pensée et de son style lorsqu'il développe son propre fond, a écrit une préface passablement laborieuse au *Christ, vie de l'âme,* mais, au bout de ses essoufflements, il a ce mot qui apporte lumière et fraîcheur : « Il y aura toujours des âmes que cette simplification de la spiritualité heurtera ; elles ne peuvent se faire à l'idée qu'il ne faille pas, pour arriver à la perfection, chercher midi à quatorze heures (2). » C'est bien là, cette simplicité et partant cette universalité, les indices d'une spiritualité humaniste chrétienne. Déchiffrons encore ces indices, avant d'aborder le fond.

II. *Simplicité et universalité de cette spiritualité humaniste chrétienne*

Je mets en fait que bien des hommes, par ailleurs très religieux, sont rebutés par l'obscurité de saint Jean de la Croix. La grande Thérèse est déjà plus abordable. Mais la magnificence des mystiques ne peut nous faire oublier la foule des chrétiens qui ont soif de spiritualité, qui tentent, un soir de bravoure, la lecture de ces maîtres éclatants, sont déconcertés, et bien vite renoncent, parce que cette lumière les aveugle. Saint François de Sales, Dom Marmion, n'ont pas une philosophie inférieure, mais leur génie, si quotidien, si réaliste, si humain, n'a pas de fulgurations, il mesure sa lumière aux yeux clignotants.

Quel est le point central de leur doctrine ? C'est que Dieu est amour. Un abîme insondable d'amour. Il est donc naturel que Dieu nous traite comme un père ses enfants. Dom Marmion fustige quelque part les chrétiens menés par la crainte servile et qui n'accomplissent que juste ce qu'ils doivent, par peur des châtiments (3). Stérile est la spiritualité de cette crainte, contraire à l'Evangile. On connaît le mot de saint François de Sales : qu'il faut tout faire par amour, rien par crainte. Dom Marmion va composer sur ce thème une symphonie classique, où les rythmes n'auront guère d'originalité, mais où, malgré l'absence d'éclat, la sobre abondance, si l'on peut dire, constituera une musique personnelle. Le thème en est nettement formulé : « La voie la plus sûre, la plus courte, la plus lumineuse, la

(2) *Le Christ, vie de l'âme,* p. IX.
(3) *Sponsa Verbi,* p. 2.

plus douce aussi, c'est la voie de l'amour (4) ». Deuxième partie de ce contrepoint : « La plupart de vos difficultés viennent de ce que vous ne vous laissez pas guider et inspirer par cet esprit d'amour, mais vous écoutez trop souvent l'autre esprit, celui de crainte qui paralyse votre âme et met obstacle à la grâce de Dieu (5) ». Enfin mêlée des parties dans un chœur qui définit l'amour non dans une commode sentimentalité, mais dans un service brûlant et quotidien : « Soyez fidèle aux petites choses, non par méticulosité, mais par amour (6) ».

Cette spiritualité, la plus simple du monde, est du même coup la plus universelle. Comme la grâce. Pas un privilège d'élite, mais un don que Dieu impartit à tous : « Pourquoi donc se trouve-t-il des âmes pusillanimes qui se disent que la sainteté n'est pas pour elles ?... Quand nous paraîtrons devant Dieu, nous ne pourrons pas dire : Mon Dieu, j'ai eu à surmonter trop de difficultés... Car Dieu nous répondrait : C'eût été vrai, si vous vous fussiez trouvé seul, mais je vous ai donné mon fils Jésus (7) ».

III. *L'humanisme chrétien dit : épanouissez votre humanité sur le modèle de l'humanité de Jésus*

Nous voici à la question. La spiritualité de Dom Marmion se rattache à l'humanisme chrétien. En somme, face au magistère de l'Eglise, l'humanisme chrétien est la chose la plus simple et la plus vieille de la tradition catholique : épanouir notre humanité dans la grâce, comme Jésus a épanoui la sienne dans l'incomparable union hypostatique.

Mais pour bien percevoir l'étroite correspondance entre la spiritualité de Dom Marmion et l'humanisme chrétien, il sied que nous articulions une brève synthèse de cette doctrine bienfaisante, faite de truismes théologiques et à laquelle les meilleurs des catholiques d'action acquiescent aujourd'hui avec ferveur à cause de sa divine mesure.

Le Verbe Incarné nous offre, dans une seule divine Personne, l'union d'une nature divine et d'une nature humaine. Le Christ est notre vie et notre voie, du côté de sa nature humaine parfaite, car c'est de cette nature humaine que nous recevons. *De plenitudine eius omnes nos accepimus.* La nature humaine du Christ est pleine de grâce, par le fait de l'union à la nature divine dans la deuxième Personne de la Sainte Trinité. Et nous recevons tous de cette plénitude.

---

(4) *L'union à Dieu*, p. 20.
(5) *Op. cit.*, p. 8.
(6) *Op. cit.*, p. 31.
(7) *Le Christ, vie de l'âme*, p. 63 et 64.

Notre nature humaine fut blessée, non corrompue par le péché originel. Elle reste bonne et guérissable. Tels naissons-nous. Il nous manque la grâce sanctifiante, tout l'organisme surnaturel vivifiant, et le don d'intégrité du premier couple : immunité face à l'ignorance, la souffrance, la mort, et singulièrement les concupiscences, ces attraits excessifs vers les possessions matérielles, les jouissances sensuelles et les dominations suprêmes.

Mais le Verbe s'est incarné. Il est mort sur la croix. Il a fondé l'Eglise qui fait passer sur l'âme des hommes au moment du baptême le sang rédempteur du Verbe Incarné. Du coup, la grâce sanctifiante est rendue, et la divinisation de l'âme avec tout l'organisme surnaturel des vertus et des dons. Seule, la fameuse absence d'immunité préternaturelle reste le lot de cette nature humaine rachetée. Il y a donc en nous les concupiscences, mais aussi les droits — posés en nous par les sacrements — aux grâces actuelles qui paralysent les convoitises, si tant est que nous voulions nous servir de ces infaillibles contrepoisons. Dès lors, tout espoir est remis entre les mains de l'homme.

Cette doctrine est du pur dogme catholique. Tel est l'humanisme chrétien, dont le caractère est d'appuyer sur la puissance de la grâce et à la fois sur la bonté de la nature humaine, et partant de convoquer l'humanité, singulière et collective, à un épanouissement illimité, et, par la grâce, à un dépassement d'elle-même, face aux inépuisables magnificences de la grâce du Verbe Incarné.

Deux remarques toutefois, pour mettre les points sur les i :

1° notre nature doit paralyser les concupiscences, suites du péché originel ; elle a donc besoin d'abnégation et de mortification pour réaliser le chef-d'œuvre de vie que Dieu attend d'elle ;

2° la grâce élève notre nature au-dessus d'elle-même, et c'est cette élévation même — de par la volonté de Dieu — qui rétablit le merveilleux équilibre de la nature, même comme telle simplement.

Qu'on m'autorise maintenant à faire voir comment Dom Marmion s'entend à déployer toutes les splendeurs de vie enfermées en cette doctrine humaniste chrétienne. S'il est de bonne foi, mon lecteur reconnaîtra que je n'ai pas le moins du monde forcé la note.

Ainsi, disions-nous tout à l'heure, l'humanité de Jésus est le modèle enivrant de notre équilibre, de notre joie, de notre montée même simplement humaine, et simultanément la source de notre transfiguration totale, car sa présence heureuse en nous guérit nos fièvres, calme, ordonne, ensoleille, fait fleurir notre moi le meilleur. Plus nous Lui ressemblons, magnifique paradoxe, plus se déploie notre personnalité.

Le christianisme consiste à réaliser chaque jour de mieux en mieux dans notre humanité l'humanité de Jésus-Christ. Le jansénisme a paralysé beaucoup d'âmes foncièrement religieuses. Ainsi, nombre

d'entre elles aiment contempler la splendeur du Verbe, mais s'approchent avec une sorte de terreur — comme Pascal parfois — de la pure humanité de Jésus. Ces êtres apeurés la regardent seulement au milieu des nuages et du ciel glorieux de l'Ascension. Pourtant, il a un corps et une âme semblables à notre corps et à notre âme, et cette humanité parfaite est la voie par laquelle la grâce divinisante et épanouissante nous est donnée.

Les titres que Dom Marmion fait resplendir sur la couverture des volumes de sa riche trilogie sont significatifs : *Le Christ* (dans l'âme humaine, dans les magnificences liturgiques, dans les cloîtres), trois fois le Christ. Le spirituel aime à s'appuyer sur le mot connu de sainte Thérèse à propos de l'oraison : qu'il faut passer par l'humanité du Christ pour recevoir les grâces qui ébranlent notre marche vers la perfection (8). Une note de saint Thomas (*De Veritate*, qu. 27, a. 4) donnera un soutien théologique à cette expérience thérésienne (9). Avec quelle humaine tendresse le moine détaille les splendeurs de l'humanité de Jésus ! Il tâche surtout de nous faire réaliser la profondeur et la douceur de l'amour du Christ : « Pour que nous ayons quelque idée de cet amour, il en donne une participation aux mères. Le cœur d'une mère, avec sa tendresse infatigable, la constance de ses sollicitudes, les délicatesses inépuisables de son affection sont une création vraiment divine (10). » Pour un texte que nous reproduisons, c'est par centaines que nous découvririons des descriptions du climat de l'humanité libérée par le Christ. Dans une conférence sur les *Trois degrés d'oraison*, l'abbé parlera de la science expérimentale et quotidienne de l'humanité de Jésus, vie et modèle de notre humanité : « Il voyait les choses de ce monde comme nous les voyons : le domaine de la nature était pour lui comme un livre où il lisait les perfections de son Père... Regardez, disait-il, les lis des champs (11) ».

Qui n'admire ici l'attitude noble et paisible de l'humanisme chrétien ? Puisque Jésus a revêtu, épanoui notre nature humaine, pourquoi la maudirions-nous ? *Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus ?* Ce moine est de ceux qui non seulement acceptent mais exaltent la beauté de la nature humaine : *How beauteous mankind is !* Exactement, rien d'humain comme tel ne lui semble rejetable : « Nous ne sommes pas des statues ; nous ne sommes pas davantage des automates ; nous ne sommes pas non plus des anges. Nous sommes des hommes ; et le caractère qui doit se manifester d'abord dans nos actions et que Dieu veut rencontrer en elles, est le caractère d'œuvres humaines (12). » Toutefois la grande chose est de réaliser

(8) *Le Christ, vie de l'âme*, p. 92.
(9) *Op. cit.*, p. 95.
(10) *Le Christ dans ses mystères*, p. 212.
(11) *Union à Dieu*, p. 19.
(12) *Le Christ, vie de l'âme*, p. 266.

que, sans la grâce, la nature humaine ne peut aboutir à sa plénitude : « Nous avons tous rencontré des hommes qui ne sont pas baptisés, et qui pourtant sont droits, loyaux, intègres, équitables et justes, compatissants, mais ce n'est là qu'une honnêteté naturelle » insuffisante (13). Tel est le seul, réel humanisme chrétien, qui fait fleurir toutes nos puissances, à l'instar de celles du Christ, dans la grâce : « La grâce ne supprime ni ne renverse la nature ni dans son essence ni dans ses bonnes qualités ; elle constitue sans doute un nouvel état surajouté, infiniment supérieur à notre état naturel, mais notre nature n'en est ni troublée, ni amoindrie. C'est en exerçant nos propres facultés, intelligence, volonté, cœur, sensibilité, imagination, que notre nature humaine, même ornée de la grâce, doit accomplir ses opérations ; mais ces actes qui dérivent de la nature sont, par la grâce, élevés au point d'être dignes de Dieu (14). »

IV. *Primauté de la grâce*

Tout cela nous contraint d'appeler la spiritualité de Dom Marmion une spiritualité humaniste chrétienne. Spiritualité baptismale, fondée sur le principe vital qui, en nous régénérant, nous confère la force de nous accomplir. Avec la même ardeur que celle qu'il a mise à exalter la magnanime humanité exemplaire de Jésus, le moine va décrire, livré à son lyrisme scripturaire pacifiant, la transfiguration de notre humanité dans la grâce du Christ.

Il aime redire les syllabes vivantes de saint Jean : *Quod natum est ex carne, caro est ; caro non prodest quidquam* (15). Tout humanisme athée est tronqué ; il est, du coup, caduc et fragile. Ce qui stabilise et affermit, vivifie et épanouit notre nature, c'est la grâce, comme en l'humanité de Jésus-Christ c'était le Verbe. Toutefois, il est bien entendu que la grâce n'est pas une mégère qui prétendrait régenter, la houssine en main. Son action est douce, au contraire, insensible, elle s'adapte avec tant de souplesse aux activités mêmes de la nature qu'elle semble ne plus s'en distinguer. C'est d'ailleurs le mode habituel des gestes de Dieu. Même dans le frissonnant univers instinctif. Il admet, réclame les causes secondes. Il pourrait créer le pain et le vin sans que l'homme doive semer et récolter, planter et vendanger, mais il a voulu que l'homme collaborât (16). Ainsi, le Saint-Esprit nous mène d'après notre nature. Conséquence qui consacre notre pure personnalité humaine : « Nous devons rester d'abord nous-mêmes ; vivre d'une manière qui corresponde à notre individualité. Nous devons garder, dans notre vie surnaturelle, notre personnalité dans ce qu'elle a de

(13) *Op. cit.*, p. 13.
(14) *Le Christ, vie de l'âme*, p. 270.
(15) *Joa.*, VI 64.
(16) *Le Christ, idéal du moine*, p. 461.

bon... La sainteté n'est pas un moule unique où doivent disparaître les qualités naturelles qui caractérisent la personnalité propre de chacun, pour ne représenter ensuite qu'un type uniforme. Loin de là. En nous créant, Dieu a doté chacun de nous de dons, de talents, de privilèges ; chaque âme a sa beauté naturelle particulière ([17]). »

Ce texte, si bienfaisant, si pacifiant, si réaliste à la fois et si stimulant, ne fait-il pas le raccord harmonieux entre la spiritualité marmionienne et l'humanisme chrétien ? Le surnaturel lui-même, au demeurant, non seulement s'adapte à notre personnalité, mais crée une nouvelle diaprure de floraisons surnaturelles, car « le degré de la grâce elle-même varie dans les âmes ([18]) ». *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi* (*Eph.*, IV, 7).

La croissance de la grâce en nous fait la croissance de notre âme la meilleure, au rythme même, si nous acquiesçons pleinement, de la croissance de notre corps. Ainsi doit s'opérer une triple croissance simultanée sous la régence la plus haute, celle de la grâce. Qui n'a reconnu ici les trois ordres pascaliens ? Tandis que le corps, de l'adolescence passe à la virilité, et que l'intelligence s'éclaircit, s'enrichit, que la volonté s'affermit et s'affirme, que s'affinent et s'élargissent la sensibilité et l'imagination, la vie divine se déploie dans l'exercice des vertus, singulièrement des vertus théologales ([19]), et des bonnes œuvres. Mais grâce, vertus, bonnes œuvres se meuvent d'abord dans l'âme, les facultés psychiques, dans le corps lui-même. Comme le Christ est la source et le modèle de cette multiple et touffue croissance, c'est le lieu de répéter l'exhortation paulinienne : *Crescamus per omnia in illo qui est caput, Christus* (*Eph.*, IV, 15). Car au-dessus des vertus doit régner la souveraine vertu du Christ, vertu douce et royale à la fois : la charité. Le troisième ordre pascalien.

On l'entend, la grande chose pour un chrétien est l'abandon de tout l'être à la grâce et à l'amour. *Seigneur, je vous donne tout.* Pour nous réaliser nous-mêmes, voilà ce qui importe. Sinon, nous sommes des badigeonneurs qui veulent peindre des portraits et ne réalisent que d'informes ébauches ([20]). La livraison de l'âme, activement, quotidiennement, est d'ailleurs la chose la plus rare. A ses moines — mais tous les chrétiens peuvent en retirer une leçon particulière — l'abbé rappelle le mot éblouissant et persuasif de saint Benoît de traiter « les meubles et toutes les choses du monastère comme les vases sacrés de l'autel » ([21]). Car toute chose manifeste une présence du Christ. Le chrétien acceptera de cette manière la santé et la maladie, les réussites et les échecs, les travaux et les chômages, les

(17) *Le Christ, vie de l'âme*, p. 270.
(18) *Le Christ, vie de l'âme*, p. 279.
(19) *Le Christ dans ses mystères*, p. 259.
(20) *Mélanges Marmion*, p. 76.
(21) *Règle*, p. XXXI.

jours mornes des ennuis, les heures tragiques des tentations, l'angoisse des abandonnements, la longueur des aridités, et la mort même.

V. *L'ascèse nécessaire*

A cette mystique, si noble et si quotidienne, correspond une ascèse obscure, mais par là-même fructueuse. Mais ici encore, nous le verrons, l'accent est bien humaniste chrétien. Je veux dire que, rattachée à la grâce, orientée vers un divin qui épanouit l'homme, l'ascèse garde une mesure qui est la marque de l'humanisme chrétien. Inscrivons donc comme épigraphe à cette preuve le mot lumineux de Dom Marmion : *Toute l'ascèse chrétienne dérive de la grâce baptismale.*

Il s'en explique, au demeurant, le mieux du monde : « elle ne va qu'à faire éclore, dégagé de tout obstacle, le germe divin jeté dans l'âme par l'Église au jour de l'initiation de ses enfants (22) ». L'ascèse consiste donc à renouveler, fortifier « la vertu de ce sacrement d'adoption et d'initiation, en en renouvelant les promesses (23) ». Qui ne songe ici aux pages cristallines d'un Bremond sur la dévotion au baptême ? En vérité, l'ascèse nous garde dans le climat de la grâce, et cela ne va pas tout seul, car les convoitises nous empoisonnent. Dom Marmion veut que nous nous établissions dans le sentiment du choix et de la bataille, par la vertu que nos pères exagéraient peut-être et que nous avons, dans ce milieu du XX^e^ siècle, à peu près oubliée : la componction. Cette vertu pose « l'âme dans un état habituel de haine contre le péché (24) ». *Haine* est un vocable un peu vif, car la componction est plus ferme que violente, et elle est joyeuse en dépit de son air austère. Ce qu'elle ne souffre pas, c'est l'insipidité. Elle dit au tiède : *Nomen habes quod vivas, et mortuus es.*

Prenons garde donc. L'ascèse n'est pas une façon nouvelle et inattendue, compliquée, d'enchanter son âme religieuse par des délectations inédites, d'amertume paradoxale. Elle ne rêve pas d'éblouissantes pénitences, mais songe à transformer en or le plomb de nos journées, « tant de petites circonstances ou incommodités de lieu, de temps, de personnes qui nous contrarient (25)». L'ascèse, ainsi comprise, est un hymne de confiance en la divine Paternité. Rien d'impétueux, mais l'acceptation totale et allègre des croix du jour qui sont les plus meurtrissantes, mais aussi chargées d'*augmentum gratiae,* de divine virilité. Cette ascèse baptismale, mesurée, humaniste si l'on ose dire, ne nous juche pas du premier coup au sommet du Calvaire, mais nous fait parcourir par humbles étapes les quatorze stations

(22) *Le Christ, vie de l'âme,* p. 197.
(23) *Op. cit.,* p. 198.
(24) *Le Christ, idéal du moine,* p. 204.
(25) *Op. cit.,* p. 247.

du chemin de la grâce : « Soyez fidèles aux petites choses, non par méticulosité, mais par amour (26) ».

En cette ascèse, il sied d'élire un effort tout quotidien vers la première des vertus : la charité. On ne le remarque pas assez : la charité est quelque chose de proprement chrétien. Le paganisme a connu l'amitié qui est une des plus lumineuses beautés humaines, mais n'a pas soupçonné ce don de soi universel où peut n'entrer aucune sympathie naturelle. *Omnia suffert.* On excuse, on prend le plus gaiement du monde les défauts inévitables des proches, on pardonne, on pratique la magnanime miséricorde (ce vocable au son si pur, Dom Marmion l'a comme rafraîchi dans son œuvre bienfaisante). La charité est le signe par excellence de la présence de Dieu dans l'âme (27). En revanche, le manque de charité fraternelle est l'indice de la stérilité spirituelle (28).

A propos de l'ascèse dans l'amitié, l'abbé de Maredsous rappelle à ses moines une jolie note humaniste chrétienne de la règle bénédictine : ne pas donner des marques d'amitié qui ne soient sincères (29). Dom Marmion a toujours eu l'insincérité en horreur. Il a des mots cruels à propos des chrétiens qui sont méticuleusement exacts dans l'accomplissement des rites religieux, mais font bon marché de certains préceptes de la loi naturelle. Il détaille : ces gens « ne s'interdiront pas d'attaquer la réputation du prochain, de se laisser aller au mensonge, de ne pas tenir la parole donnée, de différer, parfois au détriment de la justice, le paiement des dettes, de donner le change sur la pensée d'un auteur, de ne pas observer exactement les clauses d'un contrat (30) ». Ces pauvres consciences déloyales espèrent-elles que leurs émotions religieuses les blanchiront devant Dieu ? Ne tentez pas de leur faire voir clair : elles acceptent en gros qu'elles ont des défauts, mais leur stratégie la plus éveillée consiste non à les redresser, mais à les cacher. Ce sont ces tristes âmes voilées qui, impérieuses, nous humilient du haut de leur socle de sainteté. *Zèle amer,* comme dit saint Benoît. Et Dom Marmion, ironiquement, de déchirer les voiles. La fidélité extérieure, dit-il, quand elle est sans amour, est une exhibition formaliste, voire pharisaïque (31).

C'est à propos de l'amitié, comme je le signalais tout à l'heure, que l'abbé nous parle de franchise. En vérité, il s'y connaît en fait d'amitié, et il en parle divinement. Et ceci encore rattache sa spiritualité à l'humanisme chrétien. L'amitié n'est pas la charité, encore que la charité soit un foyer. La charité est universelle, mais l'amitié

(26) *Union à Dieu,* p. 31.
(27) *Le Christ, idéal du moine,* p. 545.
(28) *Op. cit.,* p. 459.
(29) *Op. cit.,* p. 551.
(30) *Le Christ dans ses mystères,* p. 309, 311.
(31) *Union à Dieu,* p. 35.

est un choix exquis, fondé, j'allais dire sur la nature, mais non, on me comprendrait mal, fondé sur tout l'être, et, comme nous sommes des baptisés, fondé sur les affinités profondes, émouvantes, intraduisibles, établies à la fois par la nature et par la grâce. Du bienheureux Aelred de Rievaux à Lacordaire, en passant par saint François de Sales, c'est bien ainsi que l'ont compris tous les humanistes chrétiens ([32]).

Dom Marmion en a formulé lui-même la doctrine. Mais, avant de transcrire le texte, j'aime de montrer, par deux menues citations, la tendresse de cette sensibilité disciplinée. Il écrit : « Je vous considère comme cette âme que Dieu m'a confiée par-dessus toutes les autres, et avec laquelle je suis très intimement uni. » Il va jusqu'à faire cet aveu : « Une fois que j'ai appris que vous étiez partie, je n'ai pas eu le courage de me mettre en route ([33]). » Je ne puis dire combien j'aime cette spontanéité sans réticence. Je songe aux beaux passages des *Historical Sketches* où Newman, citant saint Jean Chrysostome, peint la tendresse dans l'amitié de saint Paul. Je songe aussi à la lettre où saint François de Sales décrit sa peine à sainte Jeanne de Chantal, lorsqu'elle dut quitter Annecy pour fonder le second monastère de la Visitation.

Voici donc le fameux texte doctrinal de Dom Marmion sur ce thème : « Dieu attend que chaque créature l'aime et le serve selon sa nature. Les anges doivent aimer Dieu d'une manière angélique, c'est-à-dire sans cœur ni sentiment ni affections, car ils ne possèdent rien de ces choses. Mais il attend que l'homme l'aime humainement, c'est-à-dire avec tout son cœur, âme, force et esprit, et son prochain de la même manière. Nous ne sommes ni des esprits, ni des ombres, mais des êtres humains, et nous ne pouvons pas monter plus haut qu'une humanité parfaite, élevée par la grâce. Or, Jésus est une humanité parfaite, une déité parfaite. Il aime sa mère, comme un enfant doit aimer sa mère, non seulement avec son esprit, mais avec son cœur. Il l'embrassait, se laissait caresser par elle, et il aimait cela. Il aimait tous les hommes a) pour leurs âmes, en vue de l'éternité, b) pour leur personne tout entière, humainement ; il en aima quelques-uns d'un amour humain particulier. Il a pleuré à la mort de Lazare. D'où venaient ses larmes ? De son cœur. Il n'aimait pas de façon angélique, n'étant pas un ange, mais étant le Fils de l'homme ; personne ne fut jamais si humain que Jésus. Son Père trouvait en lui ses délices. Parmi les choses que Dieu nous a accordées pour nous conduire à lui et pour rendre possible notre exil ici-bas, il y a l'amour et l'affection des êtres qui nous entourent. Qui a mis dans le cœur

---

(32) Lire à ce sujet l'étude nuancée de M. G. Vansteenberghe sur *l'Amitié*, dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (Beauchesne) et mon *Livre de l'Amitié* (Casterman, 1944).

(33) *Mélanges Marmion*, p. 110.

de la mère l'amour de son enfant ? C'est Dieu ; et comment cela pourrait-il lui déplaire que nous acceptassions ce grand don ? Nous devons être sur nos gardes afin de ne pas laisser le diable nous tromper en nous présentant des choses au-dessus des forces humaines et contraires aux intentions de Dieu. Jésus a dit : *Mon joug est doux, et mon fardeau léger.* Il serait intolérable d'être obligés d'agir comme des âmes sans corps, tout en étant en même temps enveloppés par les sens, les affections et les liens humains malgré notre volonté. Soyons contents d'être aussi parfaits que l'Homme-Dieu. » Et Dom Marmion conclura par cette amusante objurgation : « Allons, ma chère enfant, ne continuez pas à trop sublimiser, contentez-vous d'agir avec simplicité (34) ».

N'est-ce pas là de l'humanisme chrétien ? Notre nature humaine est bonne, et, lorsque la grâce baptismale la transfigure, les convoitises sont paralysées, et les choses humaines, en se divinisant, s'épanouissent dans une beauté nouvelle et un bonheur qui tient du ciel. Ainsi parle Dom Marmion. Ainsi aussi, l'humanisme chrétien.

VI. *Humanisme monastique*

Cette analyse ne prétend pas épuiser toute l'ampleur du sujet, il va de soi. Elle ne s'essaie qu'à évoquer quelques traits qui font éclater d'une manière plus sensible la figure humaniste chrétienne de la doctrine du grand abbé. Ces traits, qu'on me permette de les marquer très rapidement dans son aspect monacal. Dom Marmion nous a laissé à ce propos deux livres, inégaux à vrai dire : *Le Christ, idéal du moine,* limpide et vigoureux, et : *Sponsa Verbi,* beaucoup plus délayé malgré la minceur du volume, mais où l'on peut cueillir quelques idées nettes sur la vie religieuse. Pour moi, je voudrais uniquement faire ressortir quel humanisme éveillé, souriant, y rend légère et douce l'atmosphère du cloître marmionien.

La profession religieuse est la donation réitérée — saisie d'ailleurs dans toute sa largeur et sa vivacité — du baptême (35). Tellement féconde est cette nouvelle donation que « les théologiens sont sensiblement d'accord pour enseigner que la profession est comme un second baptême qui restitue au chrétien son entière pureté (36) ». Il est trois fois évident que ce n'est pas le rite lui-même qui a cette puissance bouleversante, mais, exactement, la donation. *Seigneur, je vous donne tout.* Il y a aussi, dans le cours monotone des futures journées, la renonciation profonde à la triple convoitise par le triple vœu qui maintient l'âme du religieux au fil de la pure vie chrétienne (37).

(34) *Union à Dieu,* p. 175 ss.
(35) *Le Christ, idéal du moine,* p. 115.
(36) *O.c.,* p. 152.
(37) *O.c.,* p. 44.

Per votum, dit saint Thomas, *immobiliter voluntas firmatur in bonum* (38) : le vœu immobilise la volonté dans le bien.

Une règle formule, en minuties de toutes les heures, les expressions de la triple renonciation. « Engrenage sacré et bienfaisant », dont « l'âme sort broyée dans ses parties mauvaises (39) ». Par là même fleurit le meilleur moi de l'homme. Mais Dom Marmion décèle ici le pharisaïsme possible. Ce qui importe, c'est non l'exactitude d'une vie toute mécanisée, mais l'élan de l'âme. Toute spiritualité comptable est un problème d'équilibre entre les habitudes nécessaires — mais que guette la gangue des routines — et le jeu libre de l'âme toute donnée. L'homme tombe facilement dans le travers pharisaïque où la ponctualité méticuleuse est machinale et morte, rigide et ridicule : « Tel peut arriver, à la force du poignet,... à garder toutes les règles, et pourtant n'avoir aucunement l'esprit monastique : ...il a le corps, mais sans l'âme (40). » C'est la grâce qui nous épanouit, et non une purement humaine formation de la volonté.

A côté de la règle, et d'ailleurs limitée par elle, règne l'autorité. On voudrait pouvoir largement commenter la doctrine marmionienne à ce propos. Comment, par exemple, les supérieurs sont censés, selon les riches vocables de saint Benoît, *Christi agere vices,* tenir la place du Christ. Ils seront donc le miroir des religieux, *forma gregis ex animo.* On pourrait citer abondamment l'exégèse de l'abbé de Maredsous autour de la *sapientiae doctrina* en quoi saint Benoît veut que le supérieur excelle (41). Mais mon dessein ne peut être que d'évoquer, à la suite de ce spirituel, l'humaniste discrétion de l'autorité bénédictine. Ne négligeons pas d'abord le portrait que Dom Marmion trace du supérieur : « la force alliée à la douceur, l'autorité tempérée par l'amour » ; ce zèle sans anxiété, cette prudence sans timidité, ce soin minutieux des moindres choses du monastère, cette finesse exquise « dans la correction même, de peur qu'en voulant trop racler la rouille, il ne brise le vase », la souplesse qui s'adapte aux caractères docile ou raide, logicien ou émotif, et qui usera tantôt du raisonnement, tantôt de la gentillesse (42). La souplesse est la formule même de l'humanisme chrétien dans le supériorat. Elle n'est ni la faiblesse qui s'appelle bonacité, ni la rudesse qui désespère les tourmentés. Le supérieur doit s'oublier lui-même et ne pas séduire les cœurs pour se les attacher à soi : « c'est l'amour-propre qui cherche inconsciemment à s'attacher les âmes à soi. Alors on fait des erreurs et l'on froisse les âmes (43) ». Ce qui ne veut pas dire que le supérieur doive

(38) *II*^{a} *II*^{ae}, qu. 88, a. 6.
(39) *Le Christ, idéal du moine,* p. 508.
(40) *Le Christ, idéal du moine,* p. 183.
(41) *Op. cit.,* p. 59 à 63.
(42) *Op. cit.,* p. 68 suiv.
(43) *Union à Dieu,* p. 267.

être gourmé et gourmandeur : il porte le Saint-Sacrement, disent les spectateurs ironiques. « Incontestablement, le grand écueil ...est de manquer de modération, surtout si (la) nature est ardente et généreuse. (On) devrait avoir toujours devant les yeux ces paroles d'Isaïe sur le divin Maître : Il n'éteindra pas la mèche qui fume encore, il ne brisera pas le roseau éclaté... (44). »

A cette autorité correspondra l'obéissance, ce bien des cloîtres que seule la charité peut épanouir. Cette charité n'est pas chose facile : « La nature humaine a parfois de telles faiblesses et de telles lacunes que même les âmes qui recherchent sincèrement Dieu et sont très unies entre elles par la charité sont les unes pour les autres de vrais sujets de mortification. Et cela se produit sous tous les climats, sous toutes les latitudes, dans toutes les communautés du monde. Or, endurer ces ennuis chaque jour, avec patience, avec charité, sans jamais se plaindre... (45). » Clairvoyance sur les essoufflements de la nature, recours à la grâce pour soutenir la nature défaillante, ne sont-ce pas là des axiomes humanistes-chrétiens ? Les cloîtres les plus disciplinés, où chacun voit dans son frère l'image du Christ, sont des cloîtres indubitablement heureux. Dom Marmion y approuve le rire clair, sain, sanctifiant : « la manière de rire n'est pas un signe moins sûr des dispositions de l'âme » et d'une communauté (46).

Mais il est temps que je brusque la fin de cette étude. Qu'il me soit permis cependant, pour prendre congé de ce thème que j'ai à peine pu aborder, d'insérer une noble fiche qui exprime nettement l'orientation profonde de l'humaniste spiritualité marmionienne : « Plus une âme s'approche de Dieu,... plus elle est la bienfaitrice de ses frères... La fécondité de la nature est limitée... (Mais) il s'échappe de cette âme (électrisée par la grâce) comme un éclat qui rayonne... Il y a comme une vertu divine qui sort d'elle pour atteindre les âmes, leur obtenir le pardon, les aider, les consoler, les pacifier, les réjouir, les faire s'épanouir... C'est qu'en effet, le Verbe vit en elle ; et comme, toujours vivant, il n'est jamais inactif, et que son action est amour, par elle il illumine, vivifie et sauve les cœurs. Elle est sa vraie coopératrice de rédemption. On ne peut mesurer la portée d'une telle action, l'étendue d'une telle fécondité. Cette action est comme celle des neiges qui couvrent les hautes cimes et qui, touchées de plus près par les chauds rayons du soleil, se fondent et se répandent en eaux vives pour féconder les vallées et les plaines (47) ».

---

(44) *Op. cit.*, p. 264.
(45) *Le Christ, idéal du moine*, p. 239
(46) *Op. cit.*, p. 313.
(47) *Sponsa Verbi*, p. 70.

VII. *Conclusion*

Pour parfaire la comparaison entre l'humanisme chrétien et la spiritualité marmionienne, on pourrait mener un parallèle entre saint François de Sales et Dom Marmion. J'ai dit au début que notre grand spirituel avait savouré l'œuvre de l'évêque de Genève, et singulièrement le *Traité de l'amour de Dieu*. C'est que sans contredit, il y a de grandes affinités entre ces deux maîtres si humains. Mais on pourrait toutefois aussi marquer les différences. Par exemple, celle du style. Ou encore, celle de l'indulgente diplomatie salésienne d'avec la gaillarde franchise de Dom Marmion. Un texte du *Port-Royal* de Sainte-Beuve à propos de saint François de Sales et qui s'applique presque mot pour mot à notre abbé, parce qu'ils sont l'un et l'autre des types exquis de l'humanisme chrétien, va nous fournir un raccourci de parallèle qui achèvera notre preuve. L'illustre critique observait chez le fondateur de la Visitation « l'alliance qui se faisait en lui entre la vertu mystique, contemplative, la charité dans toute sa candeur, et la finesse du jugement humain dans toute sa sagacité ». Je dirais plutôt, songeant surtout à Dom Marmion : « la délicatesse de la sensibilité humaine dans toute sa pénétration intuitive ». Ce serait ainsi définir à merveille l'humanisme chrétien, mieux que dévot, mystique vraiment. Ce serait définir aussi la spiritualité de Dom Marmion.

Francis HERMANS.

L'EVOLUTIONNISME : SCIENCE OU CONCEPTION DU MONDE ?

A propos d'un livre récent

L'explication évolutionniste de l'univers biologique rencontre de la part de maint croyant une opposition assez tranchée : le chatoiement d'une théorie à laquelle les découvertes scientifiques récentes valent une vogue sans cesse croissante, déguiserait mal, croient-ils, un réseau sous-jacent d'axiomes matérialistes. Spiritualistes trop naïvement assurés, inquiets peut-être de l'emprise de la science sur l'homme, ces adversaires boudent l'évolutionnisme. Plusieurs écrits de synthèse, en particulier des ouvrages d'outre-Rhin, manifestent pareille opposition, et le livre que nous nous proposons d'analyser en offre un exemple typique (1). Zoologiste et paléontologiste catholique, l'auteur entreprend la défense de la philosophie spiritualiste contre les tendances matérialistes de la biologie contemporaine. Selon lui, l'évolutionnisme ne résiste pas à une critique sérieuse ; aussi bien, sans examen ultérieur, doit-il être déjà rejeté en raison de ses présupposés matérialistes. A son avis, la ressemblance des espèces animales et végétales tient moins aux mécanismes de l'hérédité qu'à l'unité du plan réalisé en elles. L'hypothèse évolutionniste n'est nullement vérifiée : jamais on ne détermine une transformation (Umwandlung), tout au plus parvient-on à provoquer une déformation (Abwandlung). Les mutations, c'est-à-dire les changements brusques de potentiel héréditaire que l'on observe en nature comme au laboratoire, n'ont créé que des races nouvelles : jamais elles n'ont donné naissance à une nouvelle espèce. A l'intérieur même des espèces, l'évolution décelée révèle une montée, une finalité qui ne peut s'expliquer par le hasard. Le plan qu'elle réalise exclut le jeu du mécanisme aveugle rêvé par les évolutionnistes. « Tous les êtres vivants, déclare l'auteur, sont ordonnés de façon logique et systématique. L'existence d'un type idéal rend possible l'édification d'une classification... La vie découle d'un principe naturel d'ordre immatériel : l'entéléchie. Elle ne peut se comprendre par la mécanique » (144). Et l'auteur de conclure, non sans une pointe d'emphase : « La conception moniste et mécaniciste (c'est-à-dire athée) de la nature s'est effondrée. La vie révèle l'esprit » (Im Bios ist ein Logos zu erkennen).

Cet ouvrage chevauche donc sur deux domaines nettement distincts de connaissance : celui de la science exacte et celui de la philosophie. Cette distinction des modes de connaître, l'auteur l'affirme en son dernier chapitre : la science s'attache au sensible et au superficiel, la philosophie prétend à une saisie profonde et spirituelle de la réalité. Au cours de l'exposé cependant les frontières respectives sont méconnues au grand dommage de l'une et de l'autre : la théorie scientifique s'embarrasse de concepts métaphysiques, et la philosophie risque de s'enliser dans l'empirisme. Philosophie et science sortent diminuées et affaiblies de la confusion.

Faute de se limiter au domaine de l'expérience sensible et du déterminisme des phénomènes, l'exposé de l'auteur pèche par manque de vrai sens scientifique. Selon les conceptions de la biologie totalitaire qui y est professée (Ganzheitsbiologie), la vie est une donnée primordiale : elle ne saurait souffrir les

(1) Dr. O. Kuhn, *Die Deszendenztheorie*. Bamberg, Meisenbach, 1947, 148 pp.

méthodes d'analyse. Vérifiées sans doute dans l'organisme vivant, les lois de la physico-chimie y sont cependant troublées et dirigées par la finalité qui lui est propre. Affirmations difficiles à soutenir en face des données de la bio-physicochimie qui ne cesse de répéter que toutes ses lois sont aussi strictement respectées dans le vivant qu'en dehors de lui et que de part et d'autre le bilan énergétique se solde invariablement par un accroissement d'entropie. « Les phénomènes physico-chimiques qui se passent dans les corps vivants sont exactement les mêmes, dit Claude Bernard, quant à leur nature, quant aux lois qui les régissent et quant à leurs produits que ceux qui se passent dans les corps bruts. » Si attrayantes pour l'esprit qu'elles puissent être, les considérations sur l'« unité dynamique, la finalité, la totalité de l'organisme » manquent de rigueur scientifique : elles échappent au déterminisme de la nature et se dérobent au contrôle, et à la mesure qui fait le caractère exact et positif de la science, dont elle constitue le critère propre. Toute l'ambition de la science se limite à l'analyse de notre expérience sensible dans un but de systématisation ; elle espère découvrir la relation des phénomènes et agir sur leur succession. Elle s'attache à tout l'univers et à chaque organisme en particulier, s'applique à le défaire et à le remonter, comme on le ferait d'un mouvement délicat et complexe d'horlogerie, dans l'espoir d'en percer un jour le subtil mécanisme. « Nous devons simplement dire, remarque Claude Bernard à ce sujet, que les machines vivantes sont incomparablement plus complexes que les machines brutes qui sont l'œuvre de l'homme » (Progrès de la physiol., pp. 222, 214).

En tant qu'homme de science, le biologiste doit faire abstraction du principe animé ou de la force vitale, afin de ne pas sortir des limites qui lui sont imposées par la méthode scientifique elle-même. Pour préciser l'objet de son étude, il lui suffira de nommer le système matériel que, dans le langage courant, on appelle « vivant ». Il évite les définitions trop raffinées : elles risquent, trop étroites, de ne pouvoir englober l'objet de la recherche, à moins qu'elles ne soient larges au point de perdre toute utilité pratique. En tout cas, s'attachant au vivant, le biologiste veut ignorer la « vie » en tant que telle, radicalement inaccessible aux méthodes d'investigation de la science. Aucun instrument ne peut détecter le principe vital qui ne se situe ni aux confins de la matière, ni même dans son prolongement. Au contraire, pour reprendre une pensée chère à Bergson, qui veut marcher à la rencontre de l'esprit doit aller au rebours de la matière. Déposés les instruments de mesure et abandonnées les méthodes de penser déterministes, il faut ramasser dans une vision unique la multiplicité des fonctions et des activités du vivant et s'efforcer de saisir par l'intérieur l'unité dynamique de la vie. Mais ce faisant, on quitte le terrain de la science pour s'engager sur le chemin de la philosophie.

Cette réflexion philosophique d'ailleurs, rien ne l'interdit au biologiste. Comme tout homme, il a sa vision des choses, et la vie, le fait de la vie, s'impose à lui. Si, dans son étude de la nature et pour découvrir la causalité des phénomènes vitaux, il recourt aux instruments scientifiques, il se soumet seulement aux limitations inhérentes à la méthode expérimentale et ne préjuge en rien d'une conception du monde. Le biologiste fait profession de positivisme pour des raisons strictement méthodologiques : il réserve complètement son interprétation philosophique de l'univers. Celle-ci est rigoureusement indépendante de celles-là. En fait comme en droit, les deux domaines sont distincts et doivent le rester si on ne veut pas tout confondre. Aussi attrayante qu'elle soit, la biologie totalitaire ressemble trop à la pure spéculation, elle est trop éloignée de la recherche précise et humble que pour prétendre au titre de science exacte. Il fut un temps sans doute, où, sous l'impulsion de H. Driesch et de Bertalanffy, cette biologie philosophique connut une grande

vogue : elle eut le mérite de s'opposer aux attaques insolentes du scientisme matérialiste, et, le combattant avec ses propres armes, elle sut favoriser certaines « conversions » au spiritualisme. Il faut le reconnaître et lui en savoir gré. Mais il faut oser dire aussi que, désireux de s'ériger en « science de la vie », le vitalisme n'est jamais sorti d'un verbalisme assez stérile et qu'il pourrait malaisément figurer parmi les sciences exactes.

L'auteur ne s'est cependant pas contenté de dénaturer la science en y introduisant des notions étrangères ; il a encore — et c'est plus grave — sous-estimé la philosophie en la situant implicitement au niveau des sciences. Il combat le transformisme en vertu du matérialisme qu'il recèle : « L'évolutionnisme (Deszendenztheorie) est essentiellement athée » (97). Poussé jusqu'à ses dernières limites, l'évolutionnisme débouche dans le matérialisme : telle est en fin de compte l'objection. Or cette logique nous paraît bancale. L'évolutionnisme est un système scientifique. Il semble impossible que la science exacte puisse entrer en conflit avec la philosophie ou la théologie, parce que jamais ces modes divers de connaissance ne se trouvent en continuité de concepts.

En mettant science et philosophie sur le même pied, on commet une erreur non moins déplorable que celle du chirurgien libre-penseur un peu naïf qui, « n'ayant jamais découvert l'âme au bout de son scalpel », s'estimait dispensé de croire à son existence ! Incapable de prouver jamais la non-existence de l'âme, la science n'est pas davantage à même de fournir un argument sérieux en faveur du spirituel.

« L'enchaînement logique des formes ainsi que leur contingence mène vers une cause absolue (Dieu), que nous ne présupposons pas, mais que nous établissons sur le principe de causalité » : pareille proposition appelle une distinction. Entend-on donner valeur scientifique à cette expression « la connaissance des formes et la contingence » ? Cette affirmation nous paraît dépourvue de sens. Lui confère-t-on une signification philosophique ? Cette expression est déplacée dans un exposé scientifique, et la preuve métaphysique de l'existence de Dieu qu'elle introduit manque de rigueur. Que dire d'une assertion philosophique de ce genre : « La doctrine de l'immanence est fausse ; la vie doit être comprise de façon dualiste, faute de quoi l'existence des cadavres devient incompréhensible » ? C'est rendre mauvais service à la vérité que de la défendre par des arguments douteux.

La philosophie est une connaissance d'ordre intérieur qui éclaire l'homme sur le sens de sa vie et sa destinée. Elle n'a donc rien à recevoir, du moins de façon directe, d'une connaissance extérieure et superficielle, comme lui en peut fournir la science. Situer la philosophie dans le prolongement des sciences, c'est en faire une « hyper-science » dont le zèle indiscret de synthèse n'engendre que trouble et confusion. La vraie philosophie se situe à l'antipode de la science : celle-ci analyse le phénomène en éléments statiques, celle-là saisit l'acte lui-même en son dynamisme. L'une s'attache au déterminisme, l'autre rejoint la spontanéité. Dans son analyse du vivant, la première ne découvre que multiplicité de mécanismes, la seconde englobe d'une seule vue l'activité du vivant et y saisit le principe vital. La science se penche sur la matière ; cette matière fût-elle vivante, elle n'en perçoit pas la « vie ». La philosophie s'ouvre à l'esprit et reconnaît la vie en s'insérant dans son courant.

Par la philosophie et surtout par la foi, l'homme de science, comme les autres, acquiert sa vision du monde. Il croit en Dieu, créateur du ciel et de la terre ; de cette terre qu'il sent si ferme sous ses pieds et qu'il reçut de Dieu pour champ de labeur et pour royaume. Pareille vision du monde confère une certitude qui permet de s'adonner aux sciences avec une parfaite liberté d'esprit, là même où le scientifique matérialiste ne pouvant porter son espérance au delà de l'horizon terrestre, s'embarrasse de préjugés même

en science. Pour garder à la foi toute son intégrité, on évitera de la faire dépendre indûment de conclusions scientifiques, imparfaites aussi bien et toujours aléatoires. Loin de « mettre la doctrine de la création sur le même pied que l'évolutionnisme, afin de choisir entre les deux sur la base de données empiriques » (p. 14), on dira qu'une thèse philosophique, qu'un dogme tel la création, ne saurait être opposé à une théorie scientifique évolutionniste. Le fait de la création s'impose en vertu d'arguments d'ordre métaphysique ou révélé. Le nier serait une erreur, une hérésie et une diminution de l'homme. Mais parlant sciences exactes, nous comparerons la théorie « fixiste » proclamant l'immutabilité des espèces, et l'évolutionnisme, fondant notre choix sur la valeur des données empiriques justifiant ces systèmes scientifiques.

Après cet exposé de principe, il conviendrait d'aborder la discussion de la portée scientifique de cet ouvrage succinct, en comparant le « fixisme typologique » préconisé par l'auteur avec l'évolutionnisme. Mais l'entreprise déborderait le cadre de cette note. Qu'il suffise de souligner ici que dans les milieux scientifiques la « biologie totalitaire » a perdu toute estime. Il ne s'ensuit pas que tout homme de science rejette à priori le fixisme comme hypothèse explicative : une théorie étayée de preuves solides retiendra toujours son attention. Mais précisément tous les arguments apportés jusqu'à présent à l'appui du fixisme se sont révélés caducs et l'élaboration de cette théorie se ressent trop de la pure spéculation. L'évolutionnisme au contraire éclaire si bien les données de la paléontologie, il intègre si adéquatement les enseignements de la génétique moderne et offre un tel champ au contrôle expérimental qu'il rencontre actuellement la faveur de la plupart, sinon l'unanimité des biologistes (nous citerons parmi tant d'autres Rensch, Mayer, Dobzhansky, Simson, Huxley, Heberer, Bauer, Timoféeff-Ressovsky, Vavivlov...). Ajoutons que, du point de vue strictement méthodologique, l'évolutionnisme se présente comme un mode d'explication plus simple et plus rationnel que le fixisme : plus simple, parce qu'il suppose des mécanismes plus élémentaires et mieux vérifiables ; plus rationnel, parce qu'il n'invoque pas de causalité nouvelle et inconnue et qu'il fait reculer la frontière de l'inconnaissable. Mais quelle que soit sa valeur, l'évolutionnisme reste une théorie scientifique : il est aussi peu athée d'y adhérer que de croire que la terre tourne autour du soleil.

En somme, plutôt que de s'insurger contre la biologie moderne, l'auteur eût mieux fait de s'en prendre au « scientisme » et à ses prétentions de fonder un matérialisme sur des données scientifiques. Le lecteur saura gré à l'auteur de ses louables intentions et appréciera son zèle pour la défense de la transcendance et le primat des valeurs spirituelles. Mais, pour se convaincre de la transcendance de l'esprit, il n'est que de s'ouvrir à lui et de reconnaître sa manifestation dans la création. Mieux que quiconque peut-être, le biologiste en est capable : lorsque, déposant ses instruments, il s'abandonne à la contemplation de l'histoire de la vie, comment pourrait-il ne pas s'émerveiller de cette inépuisable richesse de l'invention biologique que la science lui révèle ? Il devine à l'aube des temps la lente élaboration de la vie sur la terre, il la voit se diversifier et se répandre à travers les océans, conquérir la terre ferme et remplir le ciel, envahir à ce point notre planète que des pôles à l'équateur aucun « domaine habitable » ne reste inoccupé. Et la luxuriance des organismes vivants suggère au savant l'incoercible force du créateur, l'incomparable richesse dont notre biosphère n'est que le reflet, reflet plus ou moins timide souvent, mais radieusement épanoui dans l'homme, image du Dieu créateur et objet de ses délices.

Louvain. F. ELLIOTT, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Exhortation pastorale, du 23 mars 1949, aux curés et prédicateurs de Carême. — (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 182-187).

Le 23 mars a vu se réunir autour du Saint-Père, évêque de Rome, les curés et prédicateurs de Carême de la ville. Le Pape peut les accueillir avec un cœur plus allègre que les années précédentes : la guerre est finie, les plaies morales qui en sont la conséquence tendent à se refermer et « il nostro caro popolo » reprend une physionomie déjà plus normale. Après la grâce de Dieu, ces résultats sont dus à l'activité pastorale du clergé romain qui travaille avec zèle, abnégation et courage ; par des moyens extraordinaires, dont l'éloge n'est plus à faire, mais aussi par un apostolat fondamental qui n'est pas toujours apprécié à sa juste valeur. Et le Pape de louer l'enseignement catéchétique. l'administration des sacrements — de la pénitence surtout —, le soin des pauvres et des malades, la direction des consciences et des œuvres. Tel est le ministère ordinaire dont le but est d'amener les âmes à la perfection dans le Christ Jésus (*Col.*, I, 28) .

Parmi les industries du zèle dans les limites du ministère habituel, le Saint-Père relève l'instauration par plusieurs curés d'une messe dominicale pour les hommes. Il détaille en quatre points les avantages de cette pratique : 1° Formés et habitués à l'amour du Saint Sacrifice, vos hommes, dit le Pape, deviendront des hommes de prières et feront de leur home familial un sanctuaire... Si la croisade pour la prière en famille s'est développée avec ferveur dans d'autres pays, si de célèbres artistes de cinéma se sont mis au service d'une cause aussi sainte (1)., comment les catholiques de Rome pourraient-ils leur rester inférieurs ?

2° Ces hommes, qui s'appliqueront à pénétrer la portée et la signification de la sainte messe, ne pourront manquer d'aviver en eux la maîtrise de soi, le sens de la mortification,... de l'obéissance absolue à la volonté de Dieu... et d'inculquer ces sentiments à leurs proches. Le Saint-Père insiste sur la nécessité d'un renouveau de l'esprit chrétien qui subordonne le terrestre au céleste, il l'oppose à l'esprit du monde tel qu'il se manifeste dans certains films neutres. Il faut restaurer l'esprit de prière et de pénitence, prêcher les vérités primordiales de la foi ainsi que les fins dernières sans excepter l'enfer. L'Eglise se doit, devant Dieu et devant les hommes, de propager la doctrine du Christ comme il l'a révélée, sans l'édulcorer ni l'accommoder aux conditions du temps.

3° Un autre effet salutaire de la messe des hommes sera de fermer les yeux et le cœur de ceux-ci à tout ce qui offense la pudeur et la morale dans la presse, les films et les spectacles.

4° Enfin, une filiale docilité et un attachement total au Pontife romain et à la défense de l'Eglise sera un fruit de l'assistance communautaire des hom-

---

(1) Le Pape fait peut-être allusion à la récitation du chapelet dirigée à la radio par un cinéaste, idée lancée par les Congrégations mariales aux Etats-Unis. *N.R.Th.*, 1949, p. 65, note 17.

mes à la messe. A l'heure actuelle où les ennemis de l'Eglise se conjurent pour l'attaquer de toutes façons, mais surtout par la calomnie, les prêtres de Rome inviteront leurs fidèles à la fermeté dans la foi, à la prudence dans leurs lectures, à l'union de leurs forces dans le sacrifice eucharistique en communion avec le Siège apostolique.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Monitum du 5 juin 1948 sur les réunions interconfessionnelles. — (*A.A.S.*, XL, 257).

Cum compertum sit variis in locis, contra sacrorum canonum praescripta et sine praevia S. Sedis venia, mixtos conventus acatholicorum cum catholicis habitos fuisse, in quibus de rebus fidei tractatum est, omnibus in memoriam revocatur, ad normam canonis 1325, § 3, prohibitum esse quominus his conventibus intersint, sine praedicta venia, cum laici, tum clerici sive saeculares sive religiosi. Multo autem minus catholicis licitum est huiusmodi conventus convocare et instituere. Quapropter Ordinarii urgeant ut haec praescripta ab omnibus ad amussim serventur.

Quae quidem potiore iure observanda sunt cum agitur de conventibus quos oecumenicos vocant, quibus catholici, sive laici sive clerici, sine S. Sedis praevio consensu, nullo modo interesse possunt.

Cum vero, tum in praedictis conventibus tum extra ipsos, etiam actus mixti cultus haud raro positi fuerint, denuo omnes monentur quamlibet in sacris communicationem ad normam canonum 1258 et 731 § 2, omnino prohibitam esse.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 5 Iunii 1948.

Un texte que l'on isole est déjà un texte que l'on fausse. Un texte canonique plus que tout autre ; la sécheresse juridique de ses termes risque de faire oublier que c'est une voix maternelle qui le profère, et le caractère achevé et statique de sa formulation pourrait empêcher d'y voir l'expression d'un organisme vivant, toujours soucieux de s'adapter à des situations qui évoluent. « C'est à tort », nous rappelait le Pape Pie XII, « que l'on sépare l'Eglise juridique et l'Eglise de la charité. Non, il n'en est pas ainsi. Cette Eglise, fondation juridique dont le Pontife est le chef, c'est l'Eglise du Christ, l'Eglise de la charité, la famille universelle des chrétiens » (1).

Il ne suffit donc pas, pour rendre pleine justice à cet « avertissement » du Saint-Office, de faire remarquer qu'il n'est que le rappel d'une discipline depuis longtemps en vigueur ; ce genre de fidélité paresseuse ferait injure à l'Eglise, qui adresse un message à des fils et non pas une consigne à des fonctionnaires, et ne réussirait qu'à donner aux non-catholiques l'impression — combien fausse et malfaisante — d'une Eglise entêtée et boudeuse, s'obstinant, sans vouloir en démordre, dans une attitude de refus dédaigneux. Il faut relire ces prescriptions à la lumière des motifs qui ont justifié leur reprise et les interpréter à la lumière des circonstances concrètes qui peuvent en nuancer l'application. Le Monitum se divise en trois parties que nous envisagerons tour à tour en commençant par les réunions oecuméniques dont l'une d'entre elles, l'Assemblée d'Amsterdam, semble bien avoir provoqué cette réaction du Saint-Office.

---

(1) Message du 24 juin 1939 aux étudiants ecclésiastiques de Rome ; *A.A.S.*, XXXI, 1939, 250.

I. *Les réunions oecuméniques*

L'Eglise n'a jamais condamné les grandes assises interconfessionnelles, même lorsqu'elles se tenaient sous le signe de la controverse. Les plus grands de ses fils s'y sont illustrés : Etienne et Paul en face des Juifs, Augustin contre les Donatistes, Bernard, Dominique, Canisius et François de Sales aux prises avec les Vaudois, les Albigeois, les Luthériens ou les Calvinistes. Les plus grands de ses docteurs, Thomas d'Aquin à leur tête, se sont préoccupés d'en établir non seulement la légitimité mais l'excellence (2). Et, pendant seize siècles, l'Eglise ne crut pas devoir intervenir pour réglementer ces débats. Il y eut bien, au XIII[e] siècle, un décret d'Alexandre IV interdisant « à tout laïc de disputer sur la foi catholique, en public ou en particulier » (3) ; mais, si l'on veut bien se souvenir qu'à cette époque l'instruction était l'apanage presque exclusif des clercs, on conviendra sans peine que cette interdiction tendait surtout à refréner un zèle incompétent et présomptueux, dont les manifestations n'auraient servi qu'à ridiculiser la religion ou à mettre en péril la foi des auditeurs.

Mais, dans les temps qui suivirent la Réforme, l'atmosphère de la Chrétienté s'assombrit subitement ; de lourds orages de révolte éclataient aux quatre coins du monde catholique, allumant partout les passions partisanes ; les champions des idées nouvelles couvraient d'un vacarme assourdissant de sarcasmes et d'injures la voix sereine de la vérité ; pour se faire entendre dans ce tumulte devenu général, il ne suffisait plus de parler juste, il fallait crier fort ; et bientôt, par une sorte d'homeopathie dangereuse, certains controversistes catholiques se mirent eux aussi à hausser le ton et, à la manière des soldats de Josué, recoururent au bruit des fanfares pour mieux s'assurer du succès. Le triomphe n'étant plus possible qu'au prix de l'écrasement de l'adversaire, les polémiques doctrinales risquaient à chaque instant de dégénérer en duels scandaleux où toutes les armes étaient bonnes et tous les coups permis. « L'expérience a suffisamment démontré », écrivait Canisius à l'empereur Ferdinand, « que les discussions de doctrine ne servent qu'à aggraver le mal. On perd le temps en disputes sans résultats ; on s'échauffe de part et d'autre ; on creuse plus profond l'abîme qui sépare les dissidents des vrais catholiques ; les hérétiques ne songent qu'à faire prévaloir leurs idées, et, dès qu'ils ne peuvent l'emporter, se répandent en injures et se jettent plus violemment dans la révolte et le désordre » (4). Alors l'Eglise intervint et réglementa ces rencontres publiques : seule l'autorité suprême aurait désormais le droit de les autoriser, lorsqu'elle estimerait qu'il y va du bien commun (5) ; encore entoura-t-elle ces autorisations de précautions minutieuses et multiples pour éviter jusqu'au moindre détriment des âmes et des doctrines (6).

Aujourd'hui, grâce à Dieu, l'atmosphère s'est rassérénée. Le mouvement centrifuge, amorcé à la Réforme, semble avoir épuisé sa force ; il commence même à s'inverser ; et, dans toutes les Communions qui se réclament du Christ, des hommes de bonne volonté travaillent dans un esprit de concorde à reconstituer l'unité brisée par leurs devanciers. De leurs efforts sont nées les grandes Conférences de Stockholm (1925), de Lausanne (1927), d'Oxford

(2) *II[a] II[ae]*, q. 10, art. 7, c ; Suarez, *de Fide*, disp. XX, sect. I, n. 7.
(3) *Corpus Iuris*, c. 2, *de haereticis*, V, 2, in VI°.
(4) Fr. Sacchini, *De vita et rebus gestis P. Petri Canisii*, Ingolstadt, 1616, p. 118.
(5) *S.C. Prop. Fide*, 8 mars 1625 (*CIC. Fontes*, VII, n. 4428) ; 7 février 1645 (*ibid.*, n. 4457) ; 18 déc. 1662 (*ibid.*, n. 4467) ; *S.C. pro Neg. Extr.*, 27 janvier 1902 (*ibid.*, VIII, n. 6416).
(6) *Dict. Théol. cath.*, art. *Controverse*, col. 1738-1746.

et d'Edimbourg (1937), et, l'an dernier, l'imposante Assemblée d'Amsterdam.

Peu avant que cette dernière ne tînt ses assises, Rome adressait à ses fidèles le « monitum » du 5 juin, aux termes duquel l'autorisation préalable du Saint-Siège était requise à un titre spécial pour la participation de tout catholique aux assemblées dites « oecuméniques ».

Cet avertissement déclancha chez les non-catholiques les réactions les plus diverses : certains y virent un signe de désintéressement, sinon d'orgueil et de suffisance ; d'autres, à la suite de Karl Barth, en profitèrent pour émettre des considérations désobligeantes sur un ton fort peu irénique et lancer contre Rome de nouveaux anathèmes : « Si l'Eglise Romaine s'est raidie dans la négative, à la bonne heure ; inutile de verser des larmes sentimentales. Une Eglise qui dit en même temps Jésus et Marie, qui proclame l'infaillibilité pontificale, s'exclut elle-même de la Communion des chrétiens » (7). A ce concert de récriminations n'a même pas manqué le couplet obligé contre les Jésuites ; aux yeux de Jean de Saussure, le décret apparaît « comme un moyen, pour certains milieux ultramontains (entre autres, jésuites), de s'assurer, sinon le monopole, au moins le contrôle exclusif des relations interconfessionnelles, aux dépens des pionniers régionaux de l'unionisme » (8) ! De telles attitudes, si elles avaient été partagées par la majorité des membres de l'Assemblée et à supposer qu'elles soient autre chose qu'une explosion passagère de mauvaise humeur, auraient suffi à montrer le bien-fondé de la décision romaine ; la participation des catholiques n'aurait servi qu'à exacerber un conflit ou à durcir des oppositions.

Mais d'autres, et en nombre considérable, ont vivement et sincèrement regretté l'absence de Rome ; absence qui leur paraissait assez peu justifiée. Dans l'état actuel des esprits, en effet, ne sont plus guère à craindre ces violences et ces outrances qui composaient le piteux cortège des polémiques anciennes ; la courtoisie et la bienveillance ont heureusement pris la place de la haine et du fanatisme ; dans ces circonstances, on aurait pu croire désuète une discipline canonique qui sent encore la poudre des combats où elle a pris naissance ; et, dès lors, pour beaucoup de non-catholiques, l'obstination romaine pose un problème qui les déconcerte, les irrite et est bien près de leur apparaître comme insoluble.

Pour résoudre ce problème, il faut y distinguer une double question. La première est celle-ci : Pourquoi l'Eglise Romaine refuse-t-elle de participer à une assemblée « oecuménique » en y envoyant des délégués officiels ? A cette question les Souverains Pontifes ont maintes fois donné réponse (9). Si les réunions oecuméniques travaillent à restaurer une certaine charité fraternelle, ce ne peut être au prix d'une compromission sur le terrain de la vérité ; la paix qu'elles proposent ne sera qu'une paix trompeuse, si elle suppose l'adoption préalable par l'Eglise Romaine d'un postulat doctrinal que celle-ci ne peut admettre sans se renier. Or, ce postulat se retrouve partout dans les discours de l'Assemblée d'Amsterdam ; il était déjà présent dans les travaux préparatoires publiés avant la Conférence ; il inspire la notion fondamentale d'Eglise qui servit de base aux discussions et dont il semble que se soient contentés tous les délégués (10) ; cette notion d'Eglise est celle d'une fédération des différentes communautés chrétiennes, attachées à des doctrines di-

(7) *La Vie Protestante* du 10 sept. 1948, p. 1 ; *Foi et Vie*, août-oct. 1948, p. 495.

(8) *Verbum Caro*, déc. 1948, p. 172, note 1.

(9) Par ex. dans les Encycliques « *Mortalium Animos* » du 6 janv. 1928, et « *Rerum Orientalium* » du 8 sept. 1928, *Actes de S.S. Pie XI*, t. IV, pp. 63 et 146.

(10) Sauf peut-être le professeur Florovsky ; cfr *Désordre de l'homme et dessein de Dieu* (*Documents de l'Assemblée d'Amsterdam*), vol. I, pp. 59-81.

vergentes, parfois même contradictoires (11). Notion commode mais radicalement déficiente, qui suppose chez ceux qui l'acceptent, fût-ce au simple titre d'hypothèse, un abandon des positions dogmatiques qui sont la chair et le sang de l'Eglise Romaine.

Celle-ci affirme en effet, comme un point fondamental de foi, qu'il n'y a et ne peut y avoir qu'une seule Eglise visible, et qu'elle-même est cette Eglise. D'aucuns n'y verront qu'une orgueilleuse prétention, elle y voit une humble fidélité. Fidélité au Christ qui, en instituant une société visible pour le prolonger ici-bas, lui a promis l'assistance indéfectible de son Esprit — Et portae inferi non praevalebunt adversus eam —. Ce « caractère », qui fait de l'Eglise le Corps du Christ est aussi indélébile que le « caractère » qui au baptême fait de l'homme un membre de ce Corps. Aucun péché, aucune défaillance ne peut l'abolir. Et donc estimer, avec Amsterdam, que l'unité visible se soit brisée et éparpillée, qu'en chaque confession chrétienne ne subsistent plus que les « vestigia Ecclesiae, c'est-à-dire les vestiges de l'existence de l'Eglise de Jésus-Christ » (12), c'est faire injure à l'Esprit et douter des promesses divines. Rome ne pouvait donc envisager un seul instant de prendre rang de membre à l'assemblée d'Amsterdam. Le Conseil de cette dernière s'en est clairement rendu compte et, sagement, n'a pas envoyé au Saint-Siège d'invitation officielle.

Cependant aucun principe dogmatique ne s'opposait à ce que le Saint-Siège fût présent officieusement, soit par l'envoi d'observateurs, soit en permettant à des théologiens de proposer à l'Assemblée la teneur exacte de la doctrine catholique en ce qui concernait les questions mises à l'ordre du jour, sans pour autant se solidariser avec les principes fondamentaux de l'oecuménisme non-catholique. Pourquoi donc Rome, après avoir réaffirmé par son décret que toute autorisation de ce genre devait émaner d'elle, n'en accorda-t-elle aucune (13) ? Telle est la seconde question posée par beaucoup de non-catholiques étonnés de cette abstention radicale. Se souvenant que Pie XI avait permis à certains catholiques d'assister aux conférences d'Oxford et d'Edimbourg, sans toutefois prendre part active aux débats ni aux votes, ils sont portés à croire que l'attitude de son successeur marque « un net recul dans l'attitude romaine à l'égard de l'oecuménisme » (14). Leur conclusion cependant dépasse de beaucoup les prémisses.

Sans doute ne connaissons-nous point avec certitude tous les motifs qui ont déterminé l'interdiction romaine ; du moins pouvons-nous, sur la foi de certains commentaires officieux, en soupçonner quelques-uns : la crainte, nullement vaine, qu'une assistance quelconque ne fît croire à un relâchement dogmatique de la part de Rome (15) ; l'impossibilité pour le Saint-Siège d'approuver le choix de certains observateurs éventuels qui avaient été invités par le Conseil oecuménique lui-même ; le nombre considérable de demandes faites par les catholiques qui rendait le choix embarrassant et extrêmement délicat : et surtout, croyons-nous, si paradoxal que cela puisse paraître, le désir sincère d'être réellement utile à l'oecuménisme. Les actes sont souvent plus éloquents que les paroles et le silence de Rome ne peut manquer d'avoir sur l'évolution de l'oecuménisme une influence plus profonde et plus décisive que les plus

(11) « L'Eglise du Christ est formée de tous ceux qui confessent son Nom, même si leur confession est incomplète ou entachée d'erreurs », *ibid.*, p. 285.
(12) *Ibid.*, p. 285.
(13) Seul un prêtre catholique y assista comme correspondant de presse.
(14) *Verbum Caro*, déc. 1948, art. de Max Thurian, p. 185 Cet article est du reste un remarquable effort d'intelligente compréhension de l'attitude de l'Eglise romaine.
(15) Déclarations de Mgr Ottaviani, dans *S.OE.P.I.* (Service Oecuménique de Presse internationale), nos 24-25, 18-25 juin 1948, p. 160.

beaux discours ; coupant court catégoriquement à tout vain espoir des non-catholiques d'arriver à un « compromis » ou à une « entente », l'intransigeance romaine installe définitivement l'oecuménisme dans l'inconfortable ; elle lui enlève tout optimisme illusoire et l'empêche de se pétrifier en une institution satisfaite et enlisée, ce qui, au témoignage du Dr. Visser 't Hooft, secrétaire général du Conseil, paralyserait et tuerait le mouvement oecuménique lui-même (16). En se taisant, Rome ne cède pas à un mouvement d'humeur ou d'amertume ; elle témoigne d'un amour vigilant, d'un amour qui croit que l'inquiétude est plus salutaire que le rêve ; son refus cache une invitation pressante à réfléchir à nouveau sur les exigences de l'Unité chrétienne.

Enfin et par-dessus tout, il serait néfaste et ridicule de vouloir lire dans la décision prise pour le cas particulier d'Amsterdam toute l'attitude de Rome à l'égard de l'unionisme ; ce serait fermer volontairement les yeux à la réalité. Et ceci nous amène à notre second point.

II. *Les contacts doctrinaux entre catholiques et non-catholiques*

Rome, comme l'a bien compris le professeur K. E. Skydsgaard, souffre plus profondément que tout autre de la rupture de l'unité chrétienne (17), précisément parce que sa notion de l'unité est plus exigeante. Cette souffrance l'aiguillonne et la pousse à l'action ; qu'on songe aux associations, revues, livres, mouvements de prière, de nos jours de plus en plus nombreux et manifestement encouragés, bénis et protégés par l'autorité ecclésiastique. Toutes ces initiatives cependant restent en quelque sorte des « actiones in distans » et n'atteignent les non-catholiques que par le truchement de l'écrit ou l'intermédiaire de l'oraison. Quelle est la position de l'Eglise au sujet des entretiens doctrinaux directs entre catholiques et non-catholiques ? Relisons le canon rappelé par le monitum : « Caveant catholici ne disputationes vel collationes, publicas praesertim, cum acatholicis habeant sine venia Sanctae Sedis aut, si casus urgeat, loci Ordinarii ». Mais pour ne pas se méprendre sur la portée exacte de ces lignes, il faut absolument tenir compte d'autres textes qui en forment, en quelque sorte, la contre-partie obligée. Il suffira de mentionner ici un passage très significatif de l'encyclique « *Orientalis Ecclesiae* » du 9 avril 1944, pour le XV^e^ centenaire de saint Cyrille d'Alexandrie : « In hoc meritissimum dignumque opus (la promotion de l'unité chrétienne) non modo ii vires impendant, qui in orientalibus regionibus vitam degunt, quique mutua aestimatione, *conversatione benevola*, integerrimae virtutis exemplo seiunctos fratres, sacrorum praesertim administros, ad Ecclesiae unitatem facilius allicere possunt, sed cuncti etiam Christi fideles, unum ubique terrarum Divini Redemptoris Regnum unumque universorum ovile a Deo implorantes atque deprecantes... Atque *omnes* denique, qui, vel sacro decorati sunt ordine, vel in Catholicae Actionis agmina in ceterasque consociationes adsciti, adiutricem Ecclesiasticae Hierarchiae navant operam, qua precibus, qua scriptis, qua *alloquiis*, optatissimam Orientalium omnium cum communi Patre unitatem etiam atque etiam provehant » (18).

Ces lignes ont directement trait aux contacts doctrinaux avec les chrétiens d'Orient, mais il n'est pas douteux que l'attitude qu'elles recommandent avec instance ne s'impose également aux fidèles dans leurs relations avec les autres chrétiens non-catholiques. Prétendre donc, en vertu du décret, que tout entretien doctrinal avec des non-catholiques est interdit, reviendrait à contredire formellement l'encyclique « *Orientalis Ecclesiae* » qui encourage ces mêmes entretiens. L'Eglise reprendrait-elle d'une main ce qu'elle accorde de

(16) *Documents... d'Amsterdam*, vol. I, pp. 274-279.
(17) *Documents... d'Amsterdam*, vol. I, p. 230.
(18) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, pp. 141-142.

l'autre ? C'est ici qu'il faut se souvenir que l'Eglise est un organisme vivant, s'adaptant progressivement aux circonstances qu'elle rencontre sur sa route. Or, en ce qui concerne les rapports respectifs entre catholiques et chrétiens séparés, l'époque actuelle est très certainement une époque de transition où toutes les données du problème subissent une transformation constante et où il est par conséquent impossible pour l'Eglise de donner une réponse simple et adéquate qui vaudrait pour tous les cas et résoudrait toutes les questions.

Jadis, en effet, jusqu'il y a un quart de siècle environ, les chrétiens séparés de Rome, à de rares exceptions près, se présentaient en adversaires plus ou moins déclarés, plus ou moins combatifs. Les seuls entretiens doctrinaux possibles ne pouvaient guère que revêtir l'aspect de controverses où dominait la préoccupation de confondre ou de réfuter. Même si la discussion restait courtoise, c'étaient toujours deux partis qui s'affrontaient. Un non-catholique ne se tournait vers Rome que pour se soumettre à elle ou pour l'attaquer. La discipline romaine était claire : instruisez ceux qui le désirent vraiment, refusez même d'entamer un débat inutile sinon dangereux (19).

Aujourd'hui se rencontre chez les non-catholiques toute la gamme des attitudes intermédiaires : chez beaucoup d'entre eux Rome ne provoque plus l'animosité d'autrefois mais éveille au contraire la curiosité, l'intérêt et même la sympathie déclarée ; d'où un vif désir de connaître, de comprendre, de s'éclairer et même parfois de bénéficier des richesses catholiques sans pour autant songer le moins du monde à une « conversion ». Qui nierait que la grâce soit à l'œuvre dans ces âmes ? Elles sont les premières à le proclamer, sans d'ailleurs savoir où celle-ci les mènera. Et l'Eglise, par la voix de Pie XII, encourage ses fidèles à collaborer à l'œuvre de l'Esprit. Elle retient son ancienne discipline pour ne point lâcher la bride à un zèle naïf et intempestif qui s'imagine aisément que l'ère est arrivée de l'embrassade universelle et qui s'aventure à l'aveuglette dans un terrain mal reconnu où des faux-pas tragiques sont toujours à craindre tant que l'expérience n'a pas fourni ses enseignements irremplaçables. Un danger peut facilement surgir de ces rencontres pour des catholiques non avertis et insuffisamment préparés : celui d'un indifférentisme plus ou moins conscient, porté à minimiser les différences dogmatiques qui nous séparent des autres communions chrétiennes.

Devant cet ensemble de circonstances, nous croyons pouvoir conclure, salvo meliori iudicio : Les entretiens doctrinaux *publics* nous paraissent être atteints sans restriction par les prescriptions canoniques ; que ce caractère leur advienne du fait de l'audience à laquelle ils s'adressent, c'est-à-dire de la « publicité » qui leur est donnée ; ou du fait que les participants sont considérés comme « personnages publics » c'est-à-dire comme représentants quasi-officiels de leur Eglise et l'engageant par là même en quelque manière, un peu comme les membres d'une commission parlementaire engagent plus ou moins leur parti même si la séance se tient à huis-clos. Dans tous ces cas l'autorisation préalable du Saint-Siège est requise (20). Par ailleurs les contacts doctrinaux *privés*, qui ne reçoivent de publicité d'aucune sorte, et qui ont lieu entre des personnages se rencontrant à titre individuel, ne nous paraissent visés

(19) « Prohibentur autem catholici ne cum acatholicis quibuscumque *certamina* circa fidei veritates habeant ut appareat utrum *certae* eaedem sint necne ». Berutti, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. IV, p. 335.

(20) Il peut être intéressant de noter que de pareilles autorisations s'accordent en effet ; depuis la parution du décret, le Saint-Office a permis à un groupe d'étude de reprendre ses réunions interconfessionnelles sous la direction de l'archevêque catholique de Paderborn et l'évêque Stählin de l'Eglise Evangélique allemande. *World Council of Churches. Commission on Faith and Order*, Aug.-Sept. 1948, p. 30.

par le décret que dans la mesure où ils recèlent un péril pour la religion ou la foi des participants. Souvent, hélas !, ce sera celui qui se trouve le plus exposé à ce péril qui sera le moins capable de le discerner ; c'est pourquoi le décret rappelle aux Pasteurs leur devoir de vigilance afin d'empêcher qu'un zèle indiscret ne donne tête baissée dans le danger. Il nous semble, par conséquent, que des réunions d'information irénique entre personnes compétentes, tendant à écarter des oppositions factices, dues aux préjugés ou à l'ignorance, reçoivent, du fait de l'encyclique citée plus haut, une approbation et un encouragement discret, pourvu qu'on y observe les règles de prudence requises plus que jamais en pareil domaine (21). Dans les cas douteux le recours à l'autorité s'imposera.

Nous croyons d'ailleurs volontiers avec M. Villain que ce « travail de laboratoire », entendez : ces contacts individuels entre spécialistes, « va plus loin en profondeur que les grands meetings officiels » (22), toujours quelque peu confus et décevants, et qu'il prépare de façon beaucoup plus efficace l'avènement tant désiré de l'Unité intégrale.

III. *Les contacts cultuels entre catholiques et non-catholiques*

L'avertissement du Saint-Office se termine par le rappel de la discipline concernant les contacts cultuels avec les non-catholiques. Celle-ci est régie par le § 2 du canon 731 qui interdit d'administrer les sacrements aux hérétiques et schismatiques, même s'ils sont de bonne foi, et par le canon 1258 qui interdit aux fidèles de prendre part active aux fonctions sacrées des non-catholiques, tout en tolérant une assistance purement matérielle, pour des raisons graves, pourvu que cette assistance ne soit ni dangereuse ni scandaleuse.

Les principes de droit divin qui fondent cette discipline sont exactement les mêmes que ceux qui régissent les contacts doctrinaux ; toute participation active à un culte non-catholique implique une reconnaissance pratique de la légitimité de ce culte et de la religion dont ce culte est l'expression directe et constitue par conséquent une faute contre la foi. Il est vraiment incompréhensible que des catholiques aient cru pouvoir déroger à des principes aussi assurés, comme ce fut, paraît-il, le cas récemment en Allemagne, en Suisse et aux Etats-Unis (23).

Mais des prières privées (le Pater par exemple), même récitées en commun, n'impliquant pas *de leur nature* une participation cultuelle, pourraient être dites dans ces réunions intimes dont nous parlions ci-dessus, pourvu qu'elles ne revêtent pas *du fait des circonstances* un caractère de communion active et qu'elles ne soient pour personne une occasion de scandale.

J. Gonsette, S. I.

---

(21) *Tablet* du 12 juin 1948, p. 368 ; ce journal rapporte qu'un speaker de Radio-Vatican aurait déclaré : « que ne sont pas affectés par le décret du Saint-Office les entretiens religieux dans des cercles intimes où les différences entre communions sont clairement mises en lumière et où la position catholique envers les autres dénominations est clairement expliquée ».

(22) *Documents... d'Amsterdam*, vol. I, p. 257.

(23) Déclarations de Mgr Ottaviani, cfr S.OE.P.I., nos 24-25, 18-25 juin 1948.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE HISTORIQUE

Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut Catholique de Toulouse. Toulouse, Bibliothèque de l'Institut catholique, 1948, 25 × 17 cm., XVIII-524 p. Prix : 1.000 fr. franç.

Studia Mediaevalia in honorem admodum R. P. Raymundi Josephi Martin O.P. Theologiae magistri LXX^m^ natalem diem agentis. Bruges, De Tempel, 1948, 25 × 17 cm., XVI-540 p. Prix : 425 fr. belges.

Les réflexions générales que la revue a déjà eu l'occasion d'émettre sur la littérature des *Mélanges,* des *Miscellanea* ou des *Studia,* offerts en hommage à un jubilaire, trouvent aujourd'hui leur confirmation dans deux nouveaux volumes de ce genre, de plus de 500 pages chacun, dédiés l'un et l'autre à d'infatigables travailleurs : l'un le P. F. Cavallera, dont l'énorme production arrachait un cri spontané d'étonnement et d'admiration au secrétaire de l'archevêque de Toulouse : « Comme cet homme a travaillé ! », l'autre, au P. R. J. Martin, O.P., dont la septuagénaire vaillance continue inlassablement, après beaucoup d'autres travaux, sa monumentale édition de Robert de Melun.

Chacun des deux volumes porte l'empreinte du genre d'activité de leur destinataire. Le P. Cavallera a trouvé le moyen de pousser de front, dans des œuvres toujours de haute valeur, les recherches de théologie positive, patristique et conciliaire, les études historiques ou doctrinales de spiritualité, en même temps que la direction de deux revues importantes et une forte activité d'apostolat social. La bibliographie, par laquelle s'ouvre le volume (p. 1-29), couvre vingt-neuf pages et atteint avec les recensions plus de huit cents numéros, répartis entre les années 1896 et 1947. La vingtaine d'études qui suivent concernent les matières bibliques, la patristique et la spiritualité. La plus développée est celle du P. J. F. Bonnefoy (p. 87-146), sur *Origène, théoricien de la méthode théologique,* qui montre une fois de plus l'importance attachée aujourd'hui à la théologie d'Origène. Sur la Bible en général, après deux études sur le reniement de S. Pierre par Mgr Saltet et le *Nisi ob fornicationem* par le P. Bonsirven (p. 31 et p. 47), en viennent trois autres sur le *Dogme de l'inspiration chez saint Ephrem d'après ses commentaires de l'Ancien Testament* (X. Ducros), le *Processus de la création dans saint Augustin* (J. de Blic), et le *Quadruple sens de l'Ecriture* (H. de Lubac). Un aperçu général sur les *Problèmes et les progrès des recherches patristiques* (p. 65) est dépassé depuis lors par la grande entreprise du nouveau Migne à Steenbrugge. Le problème des *Passions de saint Denys* reçoit une solution intéressante et inattendue du P. Moretus (p. 215), entre *L'enseignement dans les écoles au V^e^ siècle dans l'Eglise occidentale,* traité par M. Bardy (p. 191), et l'expansion du prosélytisme nestorien dans *Les Provinces chaldéennes de l'extérieur* au moyen âge par J. Dauvillers (p. 261). La partie de spiritualité est représentée par des travaux sur *La spiritualité byzantine et l'imitation du Christ* dans sa vie humaine (P. Hausherr), sur le *P. Surin et saint Jean de la Croix* (Olphe-Gaillard), et sur un problème chronologique dans la vocation de *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (A. Combes). D'autres sujets encore, comme celui sur *La vie souffrante de Jésus d'après Chardon* par le P. Lebreton (p. 441), et sur *L'abandon* par le P. Viller (p. 449), retiendront également l'attention, *Achard de Saint-Victor* et sa christologie (p. 317), *Albert le Grand* (p. 317 et 367),

Evangélisme et théologie (p. 339), respectivement par Jean Châtillon, M.-D. Chenu et Mgr de Solages, représentent la théologie des XII^e^-XIII^e^ siècles. Pour finir, le redressement d'une calomnieuse erreur, minutieusement établi en vingt pages par Louis Capéran (p. 497), nous remettent dans les âpres dédales de l'affaire Dreyfus. La variété même des articles, l'importance et la nouveauté de leur contenu recommandent le livre à toute bibliothèque de théologie.

La concentration dans les matières de théologie médiévale est une recommandation d'un autre genre, mais tout aussi efficace pour le volume du P. Martin, qui est moins varié, mais plus homogène et enrichi de beaucoup de recherches dans l'inédit. Le titre seul de ses vingt-deux articles le montre suffisamment, à commencer par la riche bibliographie du jubilaire entre les années 1902 et 1948 (p. 27-37). La série s'ouvre par les compléments sur *Iuventus, gravitas, senectus,* ajoutés aux recherches de Ch. Strecker sur les âges de la vie et les indices chronologiques qui peuvent aider les biographes dans la détermination de l'âge des écrivains (p. 39). A propos de *La doctrine d'Hériger de Lobbes,* Mgr Lebon fait remarquer quelques points trop peu examinés jusqu'ici. Sur les *Introductions médiévales aux Artes,* les pages de Hunt, un des maîtres en paléographie à la Bibliothèque Bodléienne, ajoutent quelques précisions utiles à ce qu'on doit au P. Quain, qui a renouvelé la matière. On sera heureux de trouver ensuite sur le XII^e^ siècle les bonnes études de Pelster, de Lottin et de Landgraf, respectivement sur *Le chanoine Adhémar de Saint-Ruf et son apologie de Gilbert de la Porrée* (p. 113), sur une tradition spéciale des *Sententiae divinae paginae* (p. 147), sur *Les premiers résumés des Sentences de Pierre Lombard* (p. 171). Avec l'*Explanatio symboli,* assez originale, de Raymond Martin et la *Diffusion manuscrite des œuvres d'Albert le Grand* (p. 201 et 221), à suggestives comparaisons, nous passons au XIII^e^ siècle, où le P. Chenu, le P. Callus et le chanoine Mansion nous donnent des études neuves sur *Thomas de Buckingham,* les *Tabulae originalium* et la *Date des commentaires aristotéliciens de saint Thomas,* respectivement p. 226, 243, 271. Une note plus spéculative est représentée par trois importantes études du P. Garrigou-Lagrange, L. M. Régis et F. Van Steenberghen sur saint Thomas : *Notre premier jugement d'existence* (p. 289), *Analyse et synthèse* de l'œuvre (p. 303), l'*Existence de Dieu dans le premier exposé dû au Scriptum super Sententiis* (p. 331). Ostlender nous fait prendre contact avec la *Divina Commedia* de Dante et le P. Théry solutionne, à propos de *Jean Sarrazin,* un intéressant problème tiré des traductions ou mieux des deux genres de traductions, phonétique et optique, du pseudo-Denys dont le premier est celui employé ensuite pour le Coran à l'époque de Pierre le Vénérable et dans beaucoup de traductions tolédanes. Trois études, sur l'histoire des maîtres dominicains, attireront l'attention, celle du P. Meersseman sur *Le dominicain Philippe* du couvent de Gand, celle du regretté Mgr Grabmann sur *Jean Tinctoris* et les commentaires de la somme théologique vers 1475, et celle du P. G. Löhr sur les *Dominicains à l'université de Trèves en 1499.* Enfin, la section bibliothéconomique, toujours féconde pour l'histoire des idées, trouvera de quoi s'instruire chez le P. Balič et chez le P. Axters, qui apportent d'intéressants détails sur les manuscrits de la Bibliothèque métropolitaine de Zagreb, et sur la détention et l'usage des livres chez les Dominicains du XIII^e^ siècle. Une table de tous les noms cités dans le volume, ainsi que des écrits anonymes utilisés, et une table des manuscrits, très riches l'une et l'autre, terminent le volume. J. de Ghellinck, S. I.

Codices latini antiquiores. A Paleographical Guide to latin manuscripts prior to the ninth century, éd. E. A. Lowe, 4^e^ Partie : Naly : Perugia-Verona. Oxford, Clarendon Press, 1947, 44 × 32 cm., XXVIII-40 p., 31 planches.

En faisant l'éloge des trois fascicules déjà parus de ce monumental ouvrage (1937, p. 881-885 et 1939, p. 653-655), comme aussi en parlant des « Scriptoria medii aevi helvetica » (1947, p. 748-752), la revue a fait remarquer l'utilité de pareilles publications pour les études du théologien, de l'historien, du

liturgiste, sur les divers courants de la pensée chrétienne, sur les infiltrations des idées d'un pays à l'autre, sur la prépondérance d'influences attachée à certains centres, sur le genre de lectures qui ont pesé sur la formation religieuse doctrinale ou ascétique de nos pères. Il n'y a pas lieu de répéter ici ce qui a déjà été dit. Rappelons seulement que le fruit de pareilles études ne se borne pas à la reconstitution de quelques détails techniques, mais assure le moyen de donner une base historiquement très solide à toutes les constructions synthétiques qu'on voudra leur superposer. Aussi soigné que le précédent et marqué de la même compétence, ce quatrième fascicule est consacré aux bibliothèques italiennes, rangées par ordre alphabétique depuis Pérouse jusqu'à Vérone. Avec les fascicules I (Vatican) et III (Ancone-Novare), le relevé des manuscrits italiens antérieurs à l'an 800 est donc terminé. La part principale est prise ici par la Bibliothèque Royale de Turin (28 spécimens) et par la Bibliothèque du chapitre de Vérone (44 spécimens), où abondent les témoins du V^e^ et du VI^e^ siècle. Pour les autres bibliothèques de Rome que la Vaticane, signalons le n. 420a de la Vittoria Emmanuele, le Sessorianus 55 du VI^e^ siècle, contenant les *Confessions* de saint Augustin, le seul manuscrit connu de cette œuvre antérieur à la renaissance carolingienne, et dont A. Wilmart souhaitait avec raison la reproduction complète, après les appréciations divergentes dont il a été l'objet chez les récents éditeurs des *Confessions* ; pour Vérone, mentionnons le ms. 28 (26) du *De Civitate Dei* (livres XI-XVII), le plus ancien connu, qui se place non plus au VII^e^ siècle, comme on le voulait jadis, mais au V^e^ siècle, première moitié, après 420. Ce qui distingue ce fascicule, après les reproductions et la bibliographie des textes, est la magistrale introduction de l'auteur (p. v-xxviii) sur les particularités du livre et des matériaux qui y entrent, des scribes, des diverses écritures et des principaux centres italiens ; parmi ceux-ci, Bobbio que l'on a crue trop vite jadis héritière de Vivarium (Cassiodore), et Vérone sont l'objet d'une étude spéciale, à cause de leur place dans l'histoire de l'écriture pré-caroline ; introduction sobre et succincte, mais précise et concrétée par des exemples, ferme, nette, modeste et loyale, tout à la fois. On pourra avantageusement s'en aider pour l'intelligence des ouvrages de Prou, de Steffens, de Bömer et d'autres, et voir au delà des vicissitudes de l'écriture la portée de pareilles études pour la connaissance des ramifications de la pensée médiévale.

J. de Ghellinck, S. I.

G. Bardy. — *La question des langues dans l'Eglise ancienne.* Tome I. Coll. Etudes de théologie historique. Paris, Beauchesne, 1948, 23 × 14 cm., 296 p.

Il fallait une certaine dose d'audace et toute la richesse d'information de M. Bardy sur le terrain de l'antiquité chrétienne, pour oser aborder un sujet aussi complexe et aussi étendu : complexe, car il est non seulement lié à de graves questions comme l'union de l'Orient et de l'Occident, mais il est compliqué par une foule de disciplines très diverses dans lesquelles l'épigraphie, l'ethnographie, la missiologie, la philologie et la linguistique ne sont pas les moins importantes ; complexe encore, par les nombreux problèmes dont la solution complète requerrait une documentation moins clairsemée et, par suite, doit se contenter actuellement de réponses très nuancées ; étendu, car à sa diffusion dans tout l'espace de l'empire gréco-romain et dans les abords de sa périphérie, se joint sa longue survivance à travers les siècles dans des circonstances très variables. Disons tout de suite que l'auteur a pu faire face aux difficultés prévues avec le succès qu'on pouvait attendre d'un aperçu général.

Un premier volume nous mène jusqu'à la fin du IV^e^ siècle, un second volume nous en fournira la suite jusqu'à Justinien. La division de la matière est simple et claire : le premier chapitre pose les problèmes linguistiques dans l'évangélisation du monde (p. 1-80) ; la latinisation de l'Eglise d'Occident qui est à l'origine très entremêlée d'éléments grecs (p. 81), puis, au IV^e^ siècle, la culture latine dans l'Orient chrétien (p. 123), et la culture grecque dans l'Occident chrétien (p. 155), forment la matière de trois chapitres ; un cin-

quième chapitre (p. 231) expose le travail des traducteurs et des adaptateurs, pour les œuvres soit manichéennes, soit ariennes, soit orthodoxes. A lui seul d'ailleurs, ce chapitre suffirait pour faire la matière d'un gros livre, tel que les projets d'Altaner et du *Corpus* de Berlin nous en font entrevoir un jour l'éclosion. Il est inutile de relever l'énorme érudition manifestée dans ces pages, d'un exposé coulant et remarquablement lisible. C'est un des attraits du livre, qui donne une vue générale intéressante et instructive, bien informée. Pour le détail des problèmes, les études des spécialistes, avec les progrès des recherches, apporteront sans doute de nombreux compléments, des nuances, quelques redressements aussi, comme à propos de l'utilisation par Tertullien d'une traduction latine marcioniste des épîtres de saint Paul ; mais elles devront, elles aussi, laisser sans solution plus d'une question. L'explication de La Piana (p. 108-109) n'est qu'une hypothèse. La question des langues appellerait aussi une étude sur l'influence d'un pays sur l'autre, pour faire d'expansion d'une même langue, et sur le rôle du christianisme sur les transformations d'une même langue au cours des âges : étude activement poussée depuis vingt ans du côté latin. Les vicissitudes de la langue grecque sur ce terrain n'ont pas attiré l'attention au même degré : ce serait à faire un jour complètement. Un helléniste comme l'auteur ne s'y laisserait-il pas tenter ? Dans l'accumulation des richesses fournies par le vaste aperçu de son livre, on regrette de ne pas pouvoir disposer d'une table alphabétique des matières, pour fil conducteur.

J. de Ghellinck, S. I.

Pierre Nautin. — *Hippolyte et Josipe.* Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle. Coll. Etudes et Textes pour l'Histoire du Dogme de la Trinité, 1. Paris, Edit. du Cerf, 1947, 25 × 17 cm., 134 p. Prix : 240 fr. franç.

Elaborée avec la sagacité dont il est coutumier et énoncée avec une fermeté de conviction qui n'est pas sans audace, cette courte dissertation de M. Nautin veut enlever à saint Hippolyte la paternité des *Philosophoumena,* ou *Elenchos,* au profit d'un inconnu, nommé Josipe ou Joseph par quelques rares mentions ; ce qui ne serait pas sans conséquences pour l'histoire du sabellianisme. La vie d'Hippolyte et les circonstances qui fixent son activité littéraire sont mal connues, il faut le reconnaître, et si les études d'Ignace Döllinger (1853) et de Volkmar (1855) ont fini par faire triompher contre les dernières oppositions, il y a quelque quarante ans, le nom d'Hippolyte plutôt que celui d'Origène ou de Caius, c'est qu'on ne voyait personne d'autre auquel on aurait pu attribuer avec autant de titres l'œuvre découverte en 1841. En se basant sur ces incertitudes et sur l'opposition qu'il croit devoir établir entre les appréciations relatives à Noët de Smyrne, celle des *Philosophoumena* et celle du fragment authentique d'Hippolyte, souvent déjà examinées avant lui, M. Nautin a cru devoir reprendre la question. Ses pages ont le mérite d'attirer l'attention sur le problème de la théologie des *Philosophoumena,* de leur place et de leur but, où tout n'est pas clair. Mais les indices qu'il apporte, entremêlés de pas mal d'hypothèses, sont inférieurs à sa conviction enthousiaste en faveur de cette nouvelle candidature. Ils ne suffisent pas pour faire reviser toute la question d'Hippolyte et surtout pas pour faire tourner cette revision au bénéfice de cet énigmatique Josipe. Une édition critique du passage des *Philosophoumena* sur Noët termine le petit volume, qui doit être suivi d'un travail plus développé.

J. de Ghellinck, S. I.

Coll. *Sources Chrétiennes.* Paris, Edit. du Cerf, 1948, 20 × 13 cm.

Clément d'Alexandrie. — *Extraits de Théodote.* 278 p. Prix : 350 frs franç.

N° 20. Théophile d'Antioche. — *Trois livres à Autolicus.* Texte grec établi par G. Bardy, trad. de J. Sender, introd. et notes de

G. Bardy. 286 p. Prix : 450 frs franç. Traduction française seule : 182 p. Prix : 200 frs franç.

Ethérie. — *Journal de voyage*. Texte latin, introduction et notes de Hélène Petre. 288 p. Prix : 400 frs franç.

Neufs et de sujets aussi variés qu'intéressants, ces trois nouveaux fascicules des *Sources chrétiennes* ont en outre le grand avantage de présenter le texte original avec la traduction : ce qui réalise le programme primitif de la collection, sur lequel la Revue a diverses fois déjà insisté. Il nous présente une matière qu'il y a tout avantage pour le théologien à ne pas délaisser, s'il veut se rendre compte, pour le mieux pénétrer, de l'élaboration du passé chrétien ; la traduction l'engagera à le lire une bonne fois d'un bout à l'autre. Enfin, le soin apporté au travail et le souci philologique de l'introduction et du commentaire est une recommandation du meilleur aloi.

Le volume qui s'offrira comme le plus neuf à la plupart des théologiens est évidemment celui des *Extraits de Théodote*, jusqu'ici jamais traduits en français et qui forment le dernier livre des *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Cahier de notes prises par Clément, transcription d'extraits originaux, résumé de quelques passages, ou réflexions occasionnellement couchées par écrit à même la lecture, ce recueil d'*Excerpta* a été interrogé par les spécialistes sous toutes ses formes ; mais les profanes l'ont peu lu, si même ils l'ont connu. Désormais, il serait impardonnable de ne pas en prendre connaissance dans ce petit livre de moins de 280 pages, dans lequel le P. Sagnard a réuni par un travail très personnel tout ce qu'il faut pour comprendre pareille matière, qu'il était tout désigné pour traiter à fond.

Aidé par les travaux de R. Pierre Casey et d'Othon Stählin, il reproduit, avec quelques rares corrections, le texte de l'édition de Berlin après avoir collationné à nouveau tout le manuscrit de Paris (XVI[e] siècle) ; on aurait préféré la collation de celui de Florence (XI[e] siècle), sans doute inabordable après la guerre. Mais l'introduction, les solides appendices, les notes abondantes, les mots grecs placés entre parenthèses dans la traduction, les tables grecques et autres, les renvois à sa solide étude sur la *Gnose valentinienne* (1947), tout cela fait avec jugement, compétence et judicieuse réserve, car l'auteur sait peser les solutions de ses prédécesseurs et perçoit avec indépendance où finit la certitude pour faire place à l'hypothèse, tout cela fait de ce livre le compagnon indispensable désormais de l'étude de ces *Extraits de Théodote* et de l'attitude de Clément à leur égard. A propos du premier emploi de Trinitas, Τριάδος (80, 3), il aurait dû rencontrer l'interprétation de Prestige. L'élégance des caractères grecs laisse à désirer.

Si les *Excerpta* sont importants pour l'historien du dogme chrétien, l'ouvrage de Théophile ne l'est pas moins pour qui veut pénétrer dans la mentalité des païens lettrés surpris devant les progrès du christianisme et connaître la réaction produite chez les Apologètes. Précieux à cet égard, les trois livres ou plutôt les trois écrits successifs à Autolycus, rachètent ainsi l'infériorité de leur médiocre ordonnance, leurs redites et les quelques passages prolixes ou superficiels, dont Geffcken s'est donné la tâche d'exagérer l'importance. L'introduction et les notes, dues à M. Bardy, nous donnent ce qu'on pouvait attendre de l'auteur du bon article du *Dictionnaire de Théologie catholique* (t. XV, 530/6). Dans l'exposé des principales doctrines par Théophile, le point de vue principalement biblique, appuyé sur un synchronisme passablement audacieux et qui revient souvent, est bien mis en relief. De bonnes tables terminent ce volume. Le texte, dans une typographie grecque plus élégante que dans le volume précédent, a été revu ; mais l'éditeur se défend d'avoir à donner une édition proprement critique ; il reproduit habituellement l'édition de 1861 (Otto, Iéna), fidèle en général au manuscrit de Bessarion (Venise, Saint-Marc, 496), le seul ancien (XI[e] siècle) ; mais il admet aussi des corrections d'autres éditeurs. On voudrait des indications et une norme plus précise (cfr p. 55-56) ; il ne nous dit pas sur quel texte repose l'édition de 1546, qui était un ancien manuscrit de Mathias Corvin, ni pourquoi il préfère, avec raison du reste, l'édition d'Iéna. Seulement, une collation nouvelle, au moins à l'aide de photographies, aurait avantageusement servi de contrôle

au travail de Th. von Otto, vieux de près d'un siècle. La ponctuation dans les notes et quelques références ont des traces de négligence ; la traduction semble exacte et supérieure à celle de l'abbé de Genoude (non mentionnée par l'auteur), qui pourtant n'est pas mauvaise et se fait lire aisément.

D'un tout autre genre, le *Journal de voyage* de la moniale de Galice, qu'on a comparée à une miss anglaise d'humeur voyageuse, est palpitant d'intérêt : jamais traduit jusqu'ici en français à part les passages archéologiques et l'important appendice liturgique, l'« *Itinerarium Etheriae* » nous mène depuis l'extrémité est du Delta jusqu'au Sinaï puis depuis Tanis et Péluse jusqu'en Terre Sainte, Antioche, la Mésopotamie et Edesse, pour revenir par Séleucie, Tarse et le Taunus, à Chalcédoine et à Constantinople, sauf à continuer un jour vers Ephèse. Une excellente introduction, de près de cent pages, qui examine les questions d'auteur, les données topographiques, liturgiques et ecclésiastiques, la langue et le style, ainsi que les pèlerinages au IV^e^ siècle, prépare le lecteur à jouir de cette description de voyage, d'un style très simple, parfois naïve, un peu crédule aussi ; mais elle fait partager au lecteur cette délicieuse curiosité féminine, insatiable dans son culte des souvenirs exclusivement bibliques et chrétiens, qui sait se remuer pour voir et dire clairement ce qu'elle a vu. Ecrit vers 395 ou peu après, le récit fait entrer dans un monde religieux et des habitudes en plein contraste avec notre vie agitée du XX^e^ siècle. Le texte, connu seulement depuis 1884, mais incomplet du début et de la fin, est à peu de choses près celui de l'édition de Geyer publié à Vienne en 1898. La traduction est faite par un auteur qui s'est fait une spécialité de l'ancien latin des chrétiens et a su conserver la saveur de l'original. Elle aurait pu développer un peu plus les deux pages de son introduction trop sobres, sur cette matière qu'elle connaît si bien. La culture littéraire, apparemment un peu courte, d'Ethérie réalise-t-elle parfaitement le nouveau programme de Jérôme et d'Augustin ? c'est douteux et peu souhaitable ; à la page 148, on se demande pourquoi l'auteur a admis la traduction de Bludau pour l'amas de décombres (*turbae*). Ce délicieux petit volume, qui mérite d'être lu, est sûr du succès.

J. de Ghellinck, S. I.

G. de Plinval. — *Essai sur le style et la langue de Pélage.* Collectanea Friburgensia, Nouv. Série, XXXI. Fribourg, Librairie de l'Université, 1947, 26 × 18 cm., 214 p. Prix : 17,50 frs suisses.

Corollaire ou annexe de son *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme,* ce nouveau volume de G. de Plinval se caractérise par les mêmes traits que le précédent (voir Revue, 1946, p. 112) : soin consciencieux de l'information, pénétrante attention à la pensée, clarté dans l'exposé, suite logique dans la construction, et aussi sympathique estime pour son héros. Trois chapitres embrassent tout le sujet : d'abord, Pélage écrivain, ou ses procédés de composition (p. 13), ensuite, la stylistique de Pélage, étude plus technique, qui s'attache à quelques types de construction, à la structure des phrases, à la prose métrique (p. 49), enfin la langue de Pélage et sa grammaire, le vocabulaire en général, le vocabulaire spécial, didactique, poétique et autre, les particularités de syntaxe (p. 73). Puis pour finir, comme précieuse annexe au volume (p. 120-203), l'édition du *De induratione Pharaonis,* trouvé jadis par dom Morin dans les *Spuria* de saint Jérôme. De bonnes tables terminent le volume (p. 204-214). On le voit, depuis les recherches de Zimmer sur *Pelagius in Ireland* (1901), les études sur le grand adversaire de saint Augustin ont notablement grossi son héritage littéraire ; elles placent le nom de G. de Plinval à côté de celui de Souter (1922-26). L'intérêt du travail et son utilité pour les théologiens résident dans cette place de choix faite à Pélage comme écrivain, et dans le rôle pris par ses nombreux écrits dans le développement de la théologie latine au tournant du IV^e^ siècle. Il faut relever les mérites du livre pour la connaissance du latin du V^e^ siècle et sans doute aussi pour les questions que soulève le problème délicat de ce *Corpus pelagianum.* L'auteur les a pressenties, en parlant d'une évolution dans le style de Pélage et en recourant aux exigences de chaque genre, examen auquel une revue technique se prêterait

davantage. Mais en général, cette étude bien menée apprendra beaucoup de choses à ses lecteurs, que nous lui souhaitons nombreux, car elle le mérite.

J. de Ghellinck, S. I.

Coll. *Ancient christian Writers*, éd. J. Quasten et J. C. Plumpe. Westminster (Maryland), The Newman Bookshop, 22 × 15 cm.

2. S. Augustinus. — *The first catechetical Instruction (De catechizandis rudibus)*, trad. et annoté par J. P. Christopher. 1946, VI-172 p. Prix : 2,5 $.

3. S. Augustinus. — *Faith, Hope and Charity*, trad. et annoté par L. A. Arand, S. S., 1947, 170 p. Prix : 2,50 $.

4. Julianus Pomerius. — *The contemplative Life*, trad. de Sœur M. J. Suelzer. 1947, 220 p.

Ces trois nouveaux volumes continuent les bonnes traditions de la série. On peut seulement regretter de voir rejeter à la fin du livre les notes de commentaire ; ce qui en gêne la lecture et par suite les expose pratiquement à n'être pas lues. Pourquoi aussi ne pas donner, sur l'œuvre choisie, une bibliographie spéciale plus complète ? Le choix des traités est à louer. D'abord l'*Enchiridion*, ou plus exactement le « *De fide, spe et charitate* », de saint Augustin. Introduction courte, un peu sobre, texte de J. G. Krabinger (1861) légèrement corrigé par O. Scheel (1930), traduction claire, commentaire riche et soigné. Au chapitre 95, le traducteur a bien fait de prendre la bonne leçon « si vellet » ; au chapitre 9, p. 124, bonne remarque sur « libertas » et « liberum arbitrium », pourquoi ne pas y ajouter par contraste les définitions de Pélage et Célestius, de Julien d'Eclane et de Théodore de Mopsueste ? L'auteur s'appuie souvent sur Faure, Gilson, et d'autres ; l'avis de Ch. Boyer, un des meilleurs spécialistes sur Augustin, aurait pu intervenir davantage ; les traductions de Raulx et d'Oxford ne devaient pas entrer dans la bibliographie, qui du reste est trop sommaire.

Le *De catechizandis rudibus*, une petite perle dans l'œuvre pédagogico-pastorale d'Augustin, est repris par J. P. Christopher à sa dissertation d'il y a vingt ans, parue dans les *Patristic Studies*, et louée par Alex. Souter ; sa bonne édition de 1926 périmait celle de Fausset. Cette fois, il apporte au texte quelques corrections, à la traduction pas mal d'améliorations, et au commentaire des remaniements de forme et de fond, en renforçant la partie théologique, avec un souci spécial de détacher chez Augustin les exemples de la christianisation du vocabulaire, effort méritoire qui pourrait être plus développé encore et situé dans le cadre général de la langue latine.

A côté de ces deux traités très réputés, en vient un troisième qui devrait davantage être connu, car il a été très lu au moyen âge, et son augustinisme modéré s'inspire des bons principes de saint Augustin, insiste sur la formation morale et spirituelle du clergé, puis des fidèles, et son auteur a le mérite d'avoir contribué à l'éducation d'un pasteur zélé comme saint Césaire d'Arles. C'est l'œuvre de Julien Pomère, arrivé de Mauritanie à Arles, de rhéteur expérimenté devenu guide spirituel, qui ne nous est guère connu que par le pseudo-Gennade et ses continuateurs et par quelques autres allusions du V^e^ et du VI^e^ siècles. Sous le titre de *Vita contemplativa*, elle comprend en réalité encore deux autres traités, le *De actuali vita* et le *De vitiis atque virtutibus*. L'introduction de la Sœur Suelzer, de l'Indiana, aurait dû être plus complète ; elle ne dit rien, malheureusement, de la grande diffusion du traité, de sa centaine de manuscrits conservés, de son influence considérable. Le texte latin aurait dû s'aider aussi des dix ou douze chapitres cités par le concile d'Aix-la-Chapelle en 816 et édités dans les « Monumenta historica Germaniae ». Une malencontreuse faute d'impression au titre du dernier chapitre, p. 166. Mais la traduction se fait lire facilement et le commentaire, trop peu personnel, est cependant utile ; il rend bien compte de l'expression « congregandis fratribus », souvent mal comprise (livre II, 8, etc.), et traduit

bien le texte du livre II, 15, conformément à la bonne leçon. L'auteur n'a plus pu prendre contact avec l'excellent article de Laistney des *Miscellanea Mercati* (voir Revue, 1947, p. 967). J. de Ghellinck, S. I.

C. Callewaert. — *S. Léon le Grand et les textes du léonien.* Extrait de Sacris Erudiri. Steenbrugge-Bruges, Abbaye S. Pierre, 1948, 25 × 17 cm., viii-164 p. Prix : 80 frs.

La vaillante revue de Steenbrugge, *Sacris erudiri,* a eu la bonne idée de publier à part l'étude posthume du savant liturgiste qu'était Mgr Callewaert. Elle est consacrée tout entière à « un procès de réhabilitation », après le « déni de justice » dont a souffert trop longtemps, au lendemain des travaux, maintenant vieillis de Probst, la mémoire du pape saint Léon, spolié de ses droits sur la composition de beaucoup de prières du Léonien. Il n'admet pas l'explication d'un plagiat par un ou par plusieurs liturgistes anonymes, qui auraient intelligemment tiré parti, fond dogmatique et forme harmonieuse, des sermons du grand pape. Il passe alors en revue un certain nombre de textes, divers détails du temps liturgique et quelques circonstances historiques de l'histoire contemporaine de Rome, sous Genséric et Attila, ou dans la répression des Manichéens en 443-444, pour relever dans le libellé du livre des marques de la paternité léonienne. Un précieux appendice consacré au *Communicantes* et au *Nobis peccatoribus* développe la même idée. Parmi ces indices, beaucoup sont assurément impressionnants, plusieurs semblent bien accuser une psychologie d'auteur que le simple plagiat ne suffit pas à élucider ; elle va plus loin. Au nombre des textes examinés, il aurait pu ajouter aussi celui de la deuxième oraison de la fête de l'Annonciation. D'autre part, il ne faudrait pas perdre de vue que, pour les lettres pontificales de saint Léon, on a cru pouvoir attribuer l'harmonieuse sonorité à l'intervention d'un secrétaire, peut-être Prosper a-t-on dit, et il faut reconnaître que dans les homélies il est des passages entiers qui ne sont pas richement cadencés comme les autres. Mais il n'y a pas moyen, dans les limites d'un bref compte rendu, de discuter chacun de ces points en détail, comme le mériterait l'importance de la question, traitée avec la sûreté d'érudition et la sagesse de jugement habituelles au savant liturgiste. J. de Ghellinck, S. I.

Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti. Coll. Studia Anselmiana, fasc. XVIII-XIX. Rome, Institutum Pontificum S. Anselmi ; Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 1947, 25 × 17 cm., 384 p.

Ce double fascicule des *Studia Anselmiana* consacre une bonne douzaine de solides études à la règle de saint Benoît et à la glorieuse histoire de son ordre. Chacune d'elles mériterait d'être mentionnée. Signalons l'article très développé sur l'attitude de dom Vagaggini sur le soupçon de « semi-pélagianisme », suscité par certaines expressions du début de la règle, mais rarement examiné, dit-il, par les commentateurs, et d'autant plus intéressant qu'à saint Benoît est due la fortune de Cassien dans la spiritualité chrétienne malgré le verdict du *De recipiendis libris* (p. 17-84). Les attaches avec la pure *Oratio* de Clément d'Alexandrie sont clairement exposées ainsi que les différences, par G. Békés (p. 157-172). Une lettre inédite de Pierre Damien sur la vie érémitique est un nouveau document apporté par J. Leclercq à l'histoire, fort étudiée aujourd'hui, du développement des règles monastiques augustiniennes et autres, au moment de la réforme grégorienne et du renouveau de ferveur dans l'essor des congrégations de chanoines réguliers (p. 283-293). L'étude du P. Schmitt (p. 295-313) donne quelques indications complémentaires, dignes du savant éditeur, sur les prières et les méditations de saint Anselme, mais surtout sur la belle prière à saint Benoît, d'une haute valeur religieuse et littéraire. Après l'étude des élections abbatiales chez les Bénédictins sous Clément V (p. 341-365) et les inconvénients résultant de cette législation

pontificale, par J. P. Muller, les deux articles les plus sensationnels à cause de leur actualité dans la littérature historico-spirituelle ou juridique de l'ordre bénédictin, sont ceux de dom Génestout et de dom L. Thiry. Le premier interprète dans le sens de sa thèse, en faveur de la priorité de la « Regula Magistri » sur celle de saint Benoît, l'unité de composition qu'il constate chez l'un et l'autre dans leur manière d'introduire les citations de l'Ecriture (p. 227-272) ; le dernier mot ne semble pas encore être dit sur la matière. Dans une douzaine de pages, empreintes de clarté et de franchise, et auxquelles les canonistes en général et de l'ordre bénédictin en particulier prendront grand intérêt dans les temps actuels, dom Thiry (p. 367-380) examine, à la lumière de l'histoire de la Règle et du droit canonique, la position que devrait avoir le Supérieur de l'union bénédictine, avec un statut juridique viable. Quelques points de la règle de saint Benoît, ou de l'histoire interne du Mont-Cassin, sont traités par dom M. Thiel, Rothenhaeusler, G. Oesterle et Lentini (p. 85, 127, 173 et 195), et par Th. Leccisoti et Ph. Oppenheim (p. 273 et 315). Cet ensemble important de contributions est digne de la célébration du quatorzième centenaire. J. de Ghellinck, S. I.

MISSIOLOGIE ET HISTOIRE DES MISSIONS

Bibliografia Missionaria. Établie par les PP. Giov. Rommerskirchen, O.M.I. et Giov. Dindinger, O.M.I. Unione Missionaria del Clero in Italia. Rome, Pontificia Biblioteca Missionaria, 25 × 17 cm., *7e année, 1940,* 136 p. — *8e année,* 1941, 68 p. — *Table des années 1938-1941,* 58 p. — *9e année, 1942,* 168 p. — *10e année, 1943-1946,* 184 p.

Répertoire infiniment précieux pour tous ceux qui ont à s'occuper de la doctrine, de l'histoire ou de la situation présente des missions.
Pierre Charles, S. I.

J. E. Champagne, O.M.I. — *Manuel d'action missionnaire.* Ottawa, Édit. de l'Université, 1947, 24 × 17 cm., 844 p.

Bon manuel, rempli de renseignements, en général pris à des sources sûres mais qui, comme le *Christus* du P. Huby, datent déjà quelque peu. Il est certes erroné d'affirmer (p. 97) que le confucianisme est aujourd'hui « en pleine dissolution » et que Confucius « tombe de plus en plus dans l'oubli ». De même (p. 118) ce n'est pas pendant la nuit, ni en rêve que le Bouddha eut sa grande illumination. On pourrait relever en cours de lecture d'autres inexactitudes (1) ; mais ceux qui désirent un aide-mémoire commode sur les questions et les réalités missionnaires trouveront chez le P. Champagne un guide bienveillant et agréable. Pierre Charles, S. I.

A. Seumois, O.M.I. — *Vers une définition de l'Activité Missionnaire.* Coll. Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire, n° V. Schöneck/Beckenried, Administration de la Nouvelle Revue de science missionnaire, 1948, 23 × 15 cm., 46 p. Prix : 3 frs suisses.

Etude un peu laborieuse et parfois assez confuse. L'auteur ne me semble pas toujours très sûr de sa langue : « l'opinion qui fait nécessiter la mission dans la question du salut des âmes » (p. 7) voilà une phrase bien étrange. Et je puis assurer le P. Seumois que je n'ai jamais « référé » une Encyclique (p. 9, note). Par ailleurs, comme je suis abondamment discuté dans ces quelques pages, ce m'est un plaisir de déclarer qu'entre « plantation de l'Eglise » et

(1) P. ex. : « *du Congo* », les missionnaires ont rayonné en plusieurs régions de l'Afrique... à Madagascar, en Egypte, en Ethiopie (p. 169). En fait, ils n'ont pas même atteint le Kwango ni le Kasaï.

« implantation de l'Eglise » (p. 28, n. 95) je ne parviens pas à percevoir grande différence. Je ne sais pas non plus où j'ai jamais présenté comme une œuvre « bizarre » (p. 24, n. 83) la conversion des non-chrétiens. Telle quelle, cette étude est une belle pièce à verser au dossier de la dogmatique missionnaire.

Pierre Charles, S. I.

F. X. Clark, S. J. — *The Purpose of Missions.* A study of mission. documents of the Holy See 1909-1946. New York, « The Missionnary Union of the Clergy Bulletin », juin 1948, 23 × 15 cm., 66 p.

Etude s'attachant à préciser quel est le but des missions. Elle retrace d'abord en bref l'histoire des théories qui s'efforcèrent de définir ce but. Le P. Schmidlin en 1923 en donna une définition assez confuse. En 1926 le P. Pierre Charles S. J. établit la thèse centrale que l'objet formel des missions était de « planter l'Eglise ». En quelques pages l'auteur rappelle les principes et les connections de ce qu'il qualifie de « Charles' Theory » et indique les réactions provoquées parmi les missiologues qui, en majorité, s'y rallièrent. L'auteur s'efforce ensuite, par l'analyse des documents pontificaux traitant des missions et parues ces 35 dernières années, de déterminer ce qu'il appelle « l'enseignement officiel de l'Eglise ». Il dresse d'abord le catalogue de ces documents et c'est une précieuse bibliographie qui nous est fournie là. Son analyse consiste à relever les diverses expressions employées par les Souverains Pontifes parlant de l'œuvre des missions, et à tâcher ensuite de fixer la doctrine sous-jacente à ses expressions. Il aboutit à dégager de la sorte une triple métaphore assez constamment employée ; l'une architecturale : « établir l'Eglise », l'autre botanique : « faire prendre racine à l'Eglise », la dernière biologique : « organiser l'Eglise comme un corps vivant ». Montrant ensuite qu'elles s'équivalent plus ou moins, il expose qu'il n'y a pas opposition pourtant entre établir l'Eglise et sauver les âmes. L'effort est louable mais la méthode nous semble contestable. Est-ce vraiment aux déclarations, souvent occasionnelles des Papes, qu'il faut recourir avant tout pour dégager toutes les précisions techniques de « l'enseignement officiel de l'Eglise » ? Le vocabulaire qui y est employé ne prétend pas avoir valeur de définition doctrinale ; ne nous étonnons donc pas de sa variété et souvent de son imprécision.

L. Verwilghen, S. I.

E. R. Morgan, R. Lloyd. — *The Mission of the Anglican Communion.* Londres, S.P.C.K., 1948, 23 × 15 cm., VI-212 p. Prix : 10/6 sh.

Il m'est difficile de parler de cet excellent petit volume, puisqu'il débute par une exposition très claire, très détaillée et, je le crains, trop élogieuse de mes propres écrits sur la théologie des missions. Il ne m'est sans doute pas interdit d'en remercier M. Norman Blow ni de me réjouir de le voir adopter cette théologie comme base de l'activité missionnaire de l'Eglise anglicane. Parmi les quinze autres contributions dont l'ensemble — un peu disparate — forme le volume, et qui toutes sont de réelle valeur, une des plus pénétrantes est celle du Rt Rev. E. R. Morgan, évêque anglican de Southampton. Je crois qu'il a parfaitement raison de rattacher la « loi de l'apostasie » islamique à la Perse zoroastrienne ; qu'il interprète correctement la loi tribale des primitifs, un peu à la manière du P. Tempels, comme la gardienne de la « force vitale » ; et qu'il résume bien la doctrine de la Réforme en disant que le problème du salut y a masqué celui de la Création. Un clergyman indien, le Rev. E. Sambayya voudrait changer le nom d'anglicanisme, irrémédiablement étranger, en celui de « *non-papal catholicism* » (22) ce qui semble encore une distinction par simple opposition. Un Japonais, Michael H. Yashiro, en quelques pages excellentes, indique combien la théologie, et non le sentiment, donne la force à une Eglise dans l'épreuve. Bref, livre loyal et instructif et d'accent très chrétien.

Pierre Charles, S. I.

P. TEMPELS, O.F.M. — *Bantoe-filosofie.* Coll. Kongo-Overzee Bibliotheek, IV. Anvers, De Sikkel, 1946, 25 × 16 cm., 118 p. Prix : 65 frs.

L'ouvrage du P. Tempels a été un signe de contradiction. Maintenant que la poussière des premiers combats s'est déposée, il doit apparaître, aux yeux des moins clairvoyants, que cette étude ethnologique sur les conceptions fondamentales des Bantous est une pièce très intéressante, très suggestive et d'une entière orthodoxie. Que l'ontologie bantoue conçoive l'être comme une force ; que cette conception fondamentale se retrouve dans le droit, la morale, l'art, la religion bantoue, est bien près d'être chose indiscutable. Il reste à préciser, autant que faire se peut, ce dynamisme ontologique ; mais nous croyons que le P. Tempels a ouvert la voie à des études ultérieures très éclairantes. On lui a reproché — non sans contradiction — de présenter comme une découverte ce que tout le monde savait déjà ; et d'autre part d'introduire une théorie explosive et tout à fait inédite dans l'étude de la psychologie noire. Il nous semble que ces deux griefs se neutralisent, et qu'examinés séparément aucun des deux n'est à retenir. Le P. Tempels qui est équipé pour le faire se doit de compléter son étude. Elle a déjà attiré l'attention très sympathique des milieux africanisants étrangers.

Pierre Charles, S. I.

D. W. SHROPSHIRE. — *Primitive marriage and European Law.* A South African Investigation. Londres, S.P.C.K., 1946, 23 × 15 cm., VIII-186 p. Prix : 12/6 sh.

Il n'est pas très facile de suivre pas à pas l'auteur dans tous les méandres de son enquête, par ailleurs éminemment sincère, complète et instructive. Les témoignages oraux qu'il a recueillis sont reproduits à la queue leu leu, même quand ils se contredisent et les conclusions n'émergent pas toujours avec une clarté suffisante. Il y en a cependant quelques-unes qui valent la peine d'être soulignées. Une législation du mariage bantou est nécessaire, car la famille disparaît purement et simplement dans l'Afrique noire du Sud ; mais il n'y a rien à attendre d'une législation, tant que les conditions sociales et économiques du travailleur noir ne sont pas changées. Le travailleur noir, avec un salaire totalement insuffisant — ce qui est *partout* le cas — ne peut ni se nourrir lui-même, ni à fortiori fonder une famille (174). La dot, *lobolo,* est une institution fondamentale à laquelle il est très dangereux de toucher, et qu'aucun enregistrement de mariage civil ne remplace. Le sort des enfants noirs, dans les centres, est un problème criant et auquel on n'a donné aucune solution. La politique actuelle du gouvernement sud-africain ne permet guère d'espérer que les initiatives et les réformes préconisées dans cet excellent ouvrage soient prises en considération.

Pierre Charles, S. I.

Sœur CONSTANCE-MARIE. — *Essais d'adaptation.* Vol. 1 : *Babira* ; vol. 2 : *L'âme noire.* Namur, Grands Lacs, 1947, 23 × 17 cm., 160 et 96 p. Prix : Les 2 vols : 100 frs.

Deux volumes d'une présentation pleine de goût et surtout d'un intérêt qui ne se démentira pas. Le premier est une monographie de la tribu des Babira des bords du Lac Albert. Étude soignée, d'une méthode sûre, faite avec pénétration et sympathie intelligente. Mœurs et coutumes, famille et travail, religion et morale, traités sans longueurs superflues, nous font connaître cette tribu congolaise « ni meilleure ni pire » que les autres. Le second volume mérite de retenir toute l'attention des missionnaires. C'est un essai (pour ne pas dire une réussite) d'adaptation en profondeur. Les richesses les plus centrales du dogme catholique : le mystère de la grâce, la vie d'adoption divine, les sacrements, sont ramenés à une unité organique. Ces profondeurs du mystère chrétien sont une réponse étonnamment

harmonieuse aux aspirations les plus authentiques de l'âme bantoue. Comment ne pas relever la coïncidence frappante entre ce que nous livre Sœur Constance-Marie et ce qu'écrivait le P. Placide Tempels dans son livre bien connu : « La philosophie bantoue ». A un millier de kilomètres de distance des expériences identiques et indépendantes l'une de l'autre se rejoignent et se confirment. N'est-ce pas l'indice qu'une voie nouvelle se fraie, toute à l'avantage de l'âme noire ? Signalons entre autres surprises que nous réserve ce volume : une Messe en mélodie purement indigène, un drame chrétien, un chemin de croix et quelques pages de pénétrante psychologie sur le fondement de l'autorité chez les bantous. L. Verwilghen, S. I.

A. Koller, O.F.M. — *Essai sur l'esprit du Berbère Marocain.* Fribourg (Suisse), Imprimerie Saint Paul, 1946, 19 × 13 cm., 410 p. de texte et 32 p. d'illustrations. Prix : 10 frs suisses.

Un des mérites de ce livre est qu'il n'a pas été fait avec d'autres livres, mais nous relate une expérience personnelle et prolongée. A ce titre il sera précieux pour tous ceux qui s'intéressent aux Berbères en général. L'expérience de l'auteur est celle d'un missionnaire. Peut-être est-il impossible d'expliquer suffisamment l'esprit du Berbère marocain par de la psychologie, toujours un peu schématique, et par des considérations d'ordre moral et religieux. Il aurait fallu nous décrire, au moins en bref, le cadre économique de sa vie, et les transformations que le protectorat européen y apporte. Et puisque l'auteur connaît fort bien la langue du pays pourquoi, à côté de son diagnostic et le corrigeant même un peu, ne nous a-t-il pas dit ce que les Berbères pensent à leur propre sujet et comment ils envisagent leur avenir. Mais ce sont là moins des critiques que des souhaits. Pierre Charles, S. I.

H. Chappoulie. — *Aux origines d'une Église. Rome et les missions d'Indochine au XVII^e siècle.* Tome II : *La constance romaine et l'établissement des vicaires apostoliques dans les royaumes d'Annam et de Siam.* Paris, Bloud et Gay, 1948, 25 × 17 cm., 276 p. Prix : 300 frs franç.

Cette intéressante et consciencieuse étude verse au dossier d'une pénible querelle une pièce importante. Certes, il est bien difficile de faire ici objectivement toute la lumière, et de répartir exactement les responsabilités : beaucoup d'éléments extra-religieux, et même politiques, ont joué ; et les thèses en présence ne sont pas aussi simples qu'il pourrait parfois sembler. Après l'étude historique, Mgr Chappoulie édite le Catéchisme du P. de Rhodes, remarquable essai d'adaptation intelligente, à partir des croyances et usages anciens, pour autant qu'ils fussent admissibles. J. Masson, S. I.

Alexandro Valignani, S. J. — *Il cerimoniale per i missionari del Giappone. « Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappao ».* Édit. crit., introd. et notes de Jos. Fréd. Schütte, S. J. Collect. Storia e Letteratura, n° 13. Rome, Ediz. Storia e Letteratura, 1946, 26 × 17 cm., XVI-360 p. Prix : 1000 lires.

Valignani, visiteur de toutes les Indes Orientales, parcourut une première fois le Japon, du 25 juillet 1579 au 20 février 1582. Il y arrivait plein d'enthousiasme. Les nouvelles répandues partout depuis trente ans ne parlaient que de triomphes. L'œil perspicace du visiteur européen découvrit rapidement qu'en réalité les choses allaient mal. Il dit lui-même qu'il fut « épouvanté ». La mission restait en surface, étrangère, sans racines, parce qu'elle ignorait la manière de vivre et de sentir du peuple japonais. Le Provincial, Francesco Cabral, ancien soldat, croyait pouvoir tout régler par des décrets

impérieux et se défiait profondément des Japonais. Valignani comprit qu'on ne ferait rien de durable en dehors d'une adaptation, poussée aussi loin que possible, aux coutumes du pays et sans l'appui actif et les conseils incessants des chrétiens japonais. Malgré des oppositions tenaces, il voulut que tous les usages extérieurs : manière de recevoir, de dîner, de voyager, de servir le thé ou le saké, de saluer, d'envoyer ou de recevoir des cadeaux, tout jusqu'à l'architecture des résidences et même l'emplacement des latrines (p. 278, 280), s'inspirât de ce qui traditionnellement se pratiquait chez les bonzes Zen et dans la haute société japonaise. C'est le recueil de ces prescriptions minutieuses qui nous est donné ici, d'après un manuscrit inédit, et avec toute la science critique désirable. On y a ajouté la lettre dans laquelle le général de l'ordre, Aquaviva, formule des réserves assez graves sur quelques points. Pour la missiologie, l'ouvrage est un document de première valeur. Le Père Schütte n'a rien laissé dans l'ombre. Les nombreux termes japonais qui constellent l'original portugais sont tous expliqués. Les moindres corrections du manuscrit sont notées. Scientifiquement le travail est parfait. La traduction italienne, en regard du texte portugais, est remarquablement fidèle. Je n'ai relevé (p .130) que « estranhada » rendu pour « biasimata », ce qui force certainement la note. C'est une surprise choquante plus qu'un blâme que suggère le texte. Pierre Charles, S. I.

A. Lourenço. — *Utrum fuerit schisma goanum post breve « Multa praeclare » usque ad annum 1849.* Thèse. Collectio Racholensis, n° 2. Goa, Séminaire de Rachol, 1947, 25 × 18 cm., x-284 p.

Les archives de la Propagande ne s'ouvrant qu'après cent ans, l'auteur n'a pu pousser ses recherches documentaires à Rome que jusqu'à la limite indiquée dans le titre. Les développements ultérieurs du conflit de juridiction entre les vicaires apostoliques et les évêques du Padroado ne sont donc pas touchés. La conclusion de cette étude est d'ailleurs aussi irréfutable que modérée. Au sens propre de schisme, jamais il n'a existé de schisme goanais. Goa a toujours été en communion avec Rome. Il serait temps de supprimer des histoires ecclésiastiques ce vocable mal compris et qui, très légitimement, paraît intolérable aux chrétiens les plus anciens — après ceux du Malabar — de l'Inde, et à leurs apôtres. Pierre Charles, S. I.

O. Michel. — *Histoire et folklore chez les coupeurs de têtes* (Iles Philippines). Paris, A. Maréchal, 1947, 18 × 13 cm., 344 p.

Il est heureux qu'un Père de Scheut nous ait raconté l'histoire de la mission que lui et ses confrères ont poursuivie avec un héroïsme silencieux depuis plus de quarante ans parmi les tribus encore sauvages des montagnes des Philippines. Les derniers épisodes de cette mission tragique, l'invasion japonaise et la reconquête américaine ne sont malheureusement racontés qu'en cinq pages. La seconde partie du volume est la monographie de Lalawa, un indigène de Bontoc. Tout l'ouvrage est intéressant, bien enlevé et par endroits, malgré ou à cause des détails concrets semés à profusion, il devient profondément émouvant. Pierre Charles, S. I.

PHILOSOPHIE

A. Lalande. — *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* Cinquième édition augmentée d'un grand nombre d'articles nouveaux. Paris, Presses Universitaires de France, 1947, in 8° ; XX-1280 pp. 1500 fr. franç.

La cinquième édition du *Vocabulaire philosophique* marque un incomparable progrès sur les éditions précédentes : sobre élégance de la présentation en un volume unique ; maniement facilité par l'insertion dans le texte de toutes les additions publiées en appendice dans la quatrième édition. Le supplément

ne contient plus, à la fin du volume, que la traduction des expressions grecques et latines, ainsi que des notes ou des extraits de lettres trop considérables pour être insérés dans les observations. (Il est dommage que le texte des articles ne renvoie pas plus clairement à ce supplément).

Quelques additions ou améliorations dans le texte même : la phénoménologie husserlienne est définie désormais d'après M. Berger et non plus d'après l'article de Delbos, qui date. Cette notice, d'ailleurs, n'est pas encore parfaite. Elle ignore trop l'influence de Hegel sur la phénoménologie et l'importance d'œuvres contemporaines comme celle de Merleau-Ponty. Le terme d'existentialisme fait son entrée dans le *Vocabulaire,* mais, fort naturellement, sa définition reste encore assez indécise.

Qu'on nous permette de signaler la faiblesse de certains articles. Par exemple, le *témoignage* (le dictionnaire de Hatzfeld lui-même, *sub* IV et V, pourrait compléter celui de M. Lalande), et la *scolastique* (en supplément, rien que deux notes, fort peu exactes, de Picavet et de Laberthonnière). Nous ne nous arrêterons pas à l'article *Dieu,* malgré la formule de M. Blondel qui exprime assez mal une idée fort juste et l'observation de Jules Lachelier qui, aujourd'hui encore, peut donner à réfléchir aux penseurs catholiques. Lachelier « pratiquait avec exactitude le catholicisme » (Brunschvicg). Sa pensée est-elle cependant chrétienne ? Dieu est-il pour lui un Dieu personnel ? Se révèle-t-il et se communique-t-il personnellement à nous en Jésus-Christ ? Et d'où vient le divorce, qui nous paraît bien probable, entre la pensée de Lachelier et la « pratique exacte » du catholicisme ?...

Une longue préface de M. Lalande précise désormais le but du *Vocabulaire* : par des définitions sémantiques et non pas constructives, préciser le sens des termes traditionnels et ses variétés. Ces précisions ne dispensent pas l'apprenti — ni le maître — qui manient cet instrument, de l'effort requis pour raisonner avec rigueur sur des notions exactes. Elles ne nient pas l'inconvénient d'un souci prématuré de rigueur au stade de l'invention, mais elles soulignent la nécessité de la clarté et de la précision dans l'expression achevée de la pensée.

M. Lalande nous pardonnera d'ajouter à ses pénétrantes et pertinentes remarques la question que voici. Pour être complète, la clarté de l'expression ne doit-elle pas tendre à intégrer l'obscurité même de l'invention et la complexité originelle du réel ? Après avoir distingué les sens divers des mots objectif, être, universel, etc., le *Vocabulaire* ne devrait-il pas expliciter la liaison primitive de ces sens distincts ? Ne devrait-il pas accorder une attention toute spéciale à la solidarité des sens distincts que prennent, à l'instar de l'intraduisible *ratio* des Scolastiques, des mots comme *être, participation, ressemblance, sens, unité...* ? A. Hayen, S. I.

P. Ortegat, S. I. — *Philosophie de la religion.* Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire. Coll. Bibliothèque philosophique de Louvain, n° 8, tomes I-II, et Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, fasc. 1 et 2. Gembloux, Duculot ; Louvain, Nauwelaerts, 1948, 24 × 17 cm., 848 p. Prix : 275 frs.

Depuis longtemps épuisé, le beau livre du P. Ortégat (que nous avons analysé ici en 1938, p. 1000 suiv.) vient d'être réédité. Il a grandi. Une annexe de plus de 200 pages groupe de bonnes indications bibliographiques et de courtes notices sur de nombreux philosophes de ces 150 dernières années et sur leur conception du principe constitutif de la religion. Quelques notices nous semblent trop brèves (p. ex. Merleau-Ponty) ; l'une ou l'autre nous paraît inexacte (p. ex. Maritain), ou incomplète (le P. Maréchal est présenté d'après le seul *Point de départ,* sans tenir compte des études sur les mystiques : ce qui tronque la pensée du Père). Presque toutes sont instructives. Certaines sont remarquables (parmi celles-ci mentionnons la notice consacrée à Karl Barth par le P. Malevez). *Intuition et religion* (1947) a été repris dans ce volume sous une forme résumée. Importants développements accordés à la

médiation de l'acte, de la personne, de la communauté. Exposé nouveau de la dialectique barthienne et des rapports entre nature et grâce, philosophie et théologie. L'auteur souligne fermement la distinction, la liaison et la nécessité de celle-ci comme de celle-là. Sa philosophie donne toujours la même importance au primat de l'être sur la pensée et la valeur.

Nous nous permettrons de lui poser, avec une amicale franchise, deux questions que son livre laisse encore sans réponse. Le Père découvre (déduit ?) la médiation de l'*Eglise* qui « seule peut enfanter l'individu à la vie religieuse », avant d'avoir reconnu le fait de l'Incarnation. De quelle « Eglise » s'agit-il au juste ? Qu'est-ce exactement que « l'incessante communion » de la personne avec Dieu, grâce à laquelle « nos pensées vibrent sans cesse sous les ondes divines et nos désirs sont à tout instant vivifiés par l'actualité de Dieu » ? Est-elle la présence *causale* et naturelle du Créateur à ses créatures ou la présence *objective* et surnaturelle du Père à ses enfants adoptifs ? Elle n'est pas, semble-t-il, l'union divine de foi, d'espérance et de charité, qu'enseigne le dogme et dont témoigne la vie des saints, mais elle semble être plus que l'union à « un Dieu abstrait et sans vie ». N'établit-elle pas, en effet, « entre Dieu et nous, des rapports intimes et concrets » ? Mais alors l'homme qui vit et vibre ainsi serait-il déjà « investi de puissances surnaturelles par une force et une lumière divines » ? Puisse le Père, dans les ouvrages que nous attendons encore de lui, préciser sa vraie pensée : en un temps où la foi perd sa vigueur et sa vitalité, on ne soulignera jamais trop nettement, au delà de toutes les médiations de l'acte, de la personne et de la communauté, la nécessité de l'unique médiateur qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ, éternellement vivant dans son Eglise.

A. Hayen, S. I.

A. Ponceau. — *Initiation philosophique.* 2 vols. Coll. Bibliothèque Philosophique. Paris, M. Rivière et Cie, 1947, 23 × 14 cm., 298 pp. et 256 pp. Prix : 250 frs français par volume.

Œuvre posthume, éditée par la piété d'une épouse et chaudement louée par Jean Lacroix, Jean Nabert et Mgr Sabatier, cette initiation est riche de réflexion humaine et de méditation philosophique. Influence profonde de Kant, semble-t-il, mais ignorance apparente de saint Augustin, saint Thomas, Fichte, Hegel, Marx et Blondel. Itinéraire parcourant tous les domaines de l'émotion, de la joie et de la souffrance, du travail, du droit, etc... Ascension montant de l'installation du corps humain dans le monde à la « conscience valorisante ».

L'itinéraire d'Amédée Ponceau conduit jusqu'au seuil du religieux. Il ne franchit pas ce seuil et ne peut pas le franchir : ce n'est pas un livre de théologie, mais une « initiation philosophique ». Empêché de dégager le mérite de cette initiation dans les limites d'un compte rendu, qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur à la belle étude de Paul Rostenne dans la *Revue Nouvelle* du 15 février (t. IX, pp. 204-208).

A. Hayen, S. I.

R. Martinez del Campo, S. J. — *Theologia naturalis.* T. VI du Cursus philosophicus, 2e édit. Mexico, « Buena Prensa », 1946, 22 × 14 cm., 436 p. Prix : relié 15 $, broché 13 $.

Dans la rédaction de ses leçons, l'auteur ne s'est pas contenté de ce qui est strictement requis en matière de théodicée : outre les preuves de l'existence de Dieu, jugées par lui satisfaisantes, et les questions de la nature et des attributs divins, il expose et critique certaines « voies » impraticables, et d'autres qui, d'après lui, sont incertaines et incomplètes ; il consacre deux sections à l'athéisme et à l'histoire du théisme. Tout cela rentre bien dans le sujet, mais que viennent faire, dans une théologie *naturelle*, le témoignage du Christ et la gloire du Christ et de l'Eglise ? Peut-être le mot « évidence » n'a-t-il pas le même sens pour l'auteur et pour nous, ce qui expliquerait que certaines démonstrations ne nous satisfont pas. L'auteur ne semble pas se

rendre compte de certaines difficultés, qui sont réelles pour les modernes, et c'est cela, sans doute, qui lui permet de qualifier d'« élucubrations incertaines et obscures » les idées du P. Maréchal. A. Grégoire, S. I.

H. Robbers, S. J. — *Wijsbegeerte en Openbaring.* Biblioteek van thomistische Wijsbegeerte. Utrecht-Bruxelles, Het Spectrum, 24 × 14 cm., 192 pp. Prix : 132 frs.

Voici, sur un sujet délicat, un livre clair, pondéré, méthodique. Il respire la santé d'une orthodoxie très sûre et d'un solide bon sens. L'inspiration de Blondel est manifeste. L'auteur lui-même proclame sa dette envers le P. Rahner. Son maître, incontestablement, reste S. Thomas. La thèse centrale affirme qu'une métaphysique de l'être concret est ouverte à la possibilité d'une révélation surnaturelle, historique. L'homme doit à son Créateur la libre acceptation de sa contingence. Cette acceptation devient attitude religieuse lorsque l'homme découvre la possibilité de se trouver face à la grâce d'une révélation surnaturelle et consent effectivement à cette possibilité. La dernière partie de l'ouvrage expose ce que la métaphysique peut dire de la foi, du miracle, de l'Eglise, de la tradition, du sacrifice, de la prière, du sacré. Au terme de ce beau livre, notre principale difficulté reste la suivante : si la métaphysique, entendue comme la science du concret, de l'être historique, connaît de la possibilité d'une révélation surnaturelle, ne doit-elle pas connaître aussi de la réalité de cette révélation ? Nous voyons mal comment le P. Robbers répond à cette objection. C'est ce qui embarrasse, par exemple (p. 178), son explication de la prière et de son *efficacité*. Une métaphysique du concret connaît, certes, de la présence constitutive de l'Amour créateur à l'être créé. Est-il sûr que la possibilité même des relations personnelles et libres de l'homme avec « son » Dieu relève de sa compétence ? A. Hayen, S. I.

J. Roig Gironella, S. I. — *Filosofía y Razon.* Actitudes del mundo moderno. Coll. Biblioteca de filosofía y pedagogia. Madrid, Ediciones « Fax », 1948, 19 × 14 cm., 232 p. Prix : 25 pes.

Le style du P. Gironella est limpide, direct et vivant. Sa pensée, ferme et ouverte, est nourrie par une connaissance de l'histoire de la philosophie moderne très vaste, mais parfois un peu superficielle. Avec aisance et brio, il décrit, ou plutôt il schématise l'alternative sans issue où s'engage le rationalisme moderne, essentialisme désincarné ou existentialisme irrationnel. On part de Leibniz pour arriver à Heidegger. Au terme du voyage, la conclusion s'impose, à la fois discrète et pressante : retour à la saine philosophie scolastique qui distinguait heureusement les thèses immuables de la *philosophia perennis* des thèses simplement probables. On trouve chez le P. Gironella un écho fidèle, mais affaibli, de la pensée de Marcel De Corte ou de Gustave Thibon. Echo fidèle parce que le retour à l'homme, auquel nous sommes ardemment et justement conviés, prend un peu l'allure d'un retour au passé ; écho affaibli, parce que le P. Gironella comprend moins « par l'intérieur », me semble-t-il, la pensée moderne. L'histoire de la philosophie ne reste-t-elle pas pour lui, en dépit de ses propres affirmations, un enchaînement de systèmes désincarnés ? N'oublie-t-il pas que tout système exprime, toujours inadéquatement, une « intuition philosophique », la *profundior intentio* du philosophe ? Kant, Spinoza, Descartes sont bien autre chose et bien plus que de purs rationalistes. L'existentialisme de Jaspers est loin d'être une philosophie irrationnelle. Dans son livre, pourtant très attachant, le P. Gironella n'est pas allé jusqu'au bout des ressources de son talent, qui sont grandes, ni des requêtes de son sujet, combien redoutables. Il fut trop pressé de répondre et n'a pas encore assez « écouté » l'appel véritable de la pensée moderne en gestation et son authentique message. La conversion intellectuelle, qu'il réclame avec infiniment de raison, est moins facile et plus exigeante qu'il ne semble le penser. Puisse une prochaine édition de « philosophie et raison », longuement mûrie, mieux nous révéler la profondeur, le prix et la fécondité de la conversion qui nous est demandée. A. Hayen, S. I.

Guy KEHRIG. — *Initiation à la métaphysique et mystique d'homme.* Paris, Les Jeunes Presses, 1947, 19 × 12 cm., 280 p.

« Initiation » qui, sans prétendre à l'originalité, présente les grands thèmes de la philosophie en un langage adapté au public cultivé. L'auteur insiste sur le devenir de la personne, la lente création de soi par soi, en relation avec le monde et les autres, dans le dynamisme de l'être vers Dieu.

R. Troisfontaines, S. I.

L. DE RAEYMAEKER, W. MUND et J. LADRIÈRE. — *La relativité de notre connaissance.* Coll. Essais philosophiques, n° 4. Louvain, Nauwelaerts, 1948, 18 × 12 cm., 158 p. Prix : 55 frs.

La présente brochure reproduit le texte de trois causeries, tenues en 1945-1946, au Centre Universitaire Féminin de Louvain. L. De Raeymaeker traite de *« La relativité de la connaissance métaphysique »*. Il insiste plutôt sur la part d'absolu que présente notre connaissance humaine, et qui est le fondement de la métaphysique. W. Mund entretient ses auditrices du *« Langage de la physique »* ; il les conduit des premiers chapitres de la mécanique classique jusqu'aux chapitres les plus récents de la science : relativité, mécanique ondulatoire, quanta, relations d'incertitude. Il préfère ne pas aborder les problèmes philosophiques que posent ces résultats. Enfin, J. Ladrière aborde la question des *« Concepts scientifiques et idées philosophiques »* : les concepts scientifiques et philosophiques appartiennent à des niveaux d'intelligibilité différents. La distinction des domaines du savoir est le gage de la fécondité de la pensée.

A. Grégoire, S. I.

I. G. MORAL, S. I. — *Philosophia Moralis*, 2e éd. Coll. Bibliotheca Comillensis. Santander, Sal Terrae, 1948, 25 × 17 cm., 700 p. Prix : 60 ptas.

On trouvera, dans cet ouvrage, un traité construit suivant la méthode scolastique la plus ferme : exposé des notions, état de la question, preuves en forme syllogistique, objections avec leurs réponses. Cette présentation peut paraître austère ; elle est une garantie de solidité dont il serait sot de faire fi. Le livre se recommande d'ailleurs par d'autres qualités encore : son inventaire est large ; il est bien à jour et aborde les problèmes contemporains dans un esprit compréhensif ; une abondante bibliographie de langues espagnole et étrangères indique jusqu'aux ouvrages les plus récents. Le traité se divise en deux parts égales pour la morale générale et la morale spéciale ; celle-ci à son tour se divise en morale individuelle et en morale sociale.

Nous avons dit les grandes qualités de l'ouvrage et nous nous plaisons à les souligner. Elles en font un excellent manuel. Pour les positions défendues par l'auteur, nous ne ferions que des réserves de détail. Peut-être nous permettra-t-il quelques réflexions sur la manière de traiter l'ensemble. Dans un traité comme celui-ci, écrit uniquement pour les Facultés ecclésiastiques, n'y aurait-il pas profit à laisser tomber certaines questions qui devront être reprises en théologie ou qui y trouveraient mieux leur place, même s'il est possible de les traiter du point de vue naturel ? Nous songeons, par exemple, aux sanctions éternelles, à certaines questions de morale familiale, aux rapports de l'Eglise et de l'Etat. Cela permettrait de s'étendre davantage sur d'autres questions, comme la loi positive, les sociétés particulières, voire d'introduire quelques exposés de sociologie positive. L'auteur traite aussi de la propriété privée en morale individuelle ; c'est assez habituel, sans doute, et défendable. Mais les problèmes que pose aujourd'hui la propriété privée relèvent avant tout de l'ordre social et, ici encore, un remaniement permettrait des compléments hautement souhaitables. Il y aurait lieu de consacrer toute une section à la société économique, d'y introduire une philosophie morale du travail et les théories du juste prix et du juste salaire qui ne sauraient plus être envisagées du point de vue simplement contractuel.

Que ces remarques ne fassent pas oublier tout ce que nous avons indiqué de hautement méritoire dans l'ouvrage sous revue. Ce serait absolument contraire à notre intention et à notre désir. C. Mertens, S. I.

L. Husson. — *Les transformations de la responsabilité.* Etude sur la pensée juridique. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1947, 23 × 14 cm., VIII-544 p. Prix : 500 frs franç.

Cet ouvrage donne beaucoup plus que semble annoncer son titre ; il n'est pas seulement une étude historique ou technique de la responsabilité juridique, mais, à propos de celle-ci, une analyse des conditions de la pensée juridique elle-même, qui constitue en fait une remarquable synthèse des principes de la philosophie du droit. Il ne s'agit pas ici toutefois d'un exposé s'en tenant à des considérations générales sur la nature et la fonction du droit, mais — et c'est là ce qui fait l'originalité de cet ouvrage — d'une analyse s'attachant aux faits juridiques concrets et aux procédés méthodologiques selon lesquels se constitue le droit, pour en dégager les principes qu'ils impliquent. L'auteur arrive ainsi à montrer comment le droit positif suppose une idée de la justice fondée en dernière analyse sur la nature de l'homme et une certaine conception de sa destinée. Cette idée de justice, le droit positif, la loi, a pour fin de l'incarner dans des règles conceptuelles précisant ses exigences pour un donné concret ; et le rôle des législateurs et des juristes, qui s'apparente à celui du technicien et de l'artiste, est de découvrir et de mettre au point les artifices juridiques qui permettront à la loi de remplir son office régulateur des sociétés humaines.

Par sa nature et la nature de ses conclusions, cet ouvrage se rattache au mouvement d'idées inauguré en France par le Doyen F. Gény de Nancy, dont le nom est inséparable du renouveau des conceptions modernes du droit. Il témoigne d'un remarquable esprit philosophique, en même temps que d'un sens très averti des exigences de la technique juridique. Par l'information précise sur laquelle il s'appuie, il a tout ce qu'il faut, croyons-nous, pour satisfaire pleinement les exigences des juristes toujours plus ou moins enclins à considérer avec méfiance les incursions des philosophes dans un domaine qu'ils estiment leur être exclusivement réservé. D'autre part, les philosophes auront tout profit à prendre conscience, dans une étude qui se tient en contact constant avec les faits, de la complexité de cette matière juridique dont ils veulent déterminer les principes. Ed. Brisbois, S. I.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

A. Rivaud. — *Histoire de la philosophie.* T. I : *Des origines à la scolastique.* Coll. « Logos ». Paris, Presses Universitaires de France, 1948, 19 × 14 cm., XXIV-614 p. Prix : 600 frs franç.

Le tome I de cette nouvelle histoire de la philosophie se présente, malgré le ton quelque peu sceptique et désabusé de l'Introduction vis-à-vis de la philosophie, comme un beau monument d'érudition, où l'auteur a accumulé les nombreux trésors acquis au cours d'une longue et féconde carrière professorale. Le bel aperçu synthétique de l'histoire de la philosophie ancienne, publié par M. Rivaud en 1929 dans la collection Armand Collin, est largement dépassé dans le présent ouvrage avec ses 614 pages de texte parfois excessivement dense. Cette œuvre nouvelle soutient avantageusement, nous semble-t-il, la comparaison avec l'histoire de la philosophie, remarquable sans nul doute, de M. E. Bréhier et l'emporte même premièrement en ce qu'elle replace la philosophie ancienne davantage dans le cadre du développement des sciences, des arts et techniques grecs, et deuxièmement en ce qu'elle est franchement sympathique au christianisme au lieu de l'hostilité manifeste de Bréhier. Toutefois, dans cette partie de l'ouvrage de M. Rivaud qui traite du christianisme, bien

qu'*en règle générale* les formulations du dogme chrétien soient justes et respectueuses, son érudition est parfois en défaut et nous paraît même par moments dépendante de certains exposés du protestantisme libéral ; ainsi par ex. p. 494 la manière dont est présentée la prééminence de l'Eglise de Rome ; p. 504 il est dit que saint Ambroise (une erreur de nom certainement) a été pendant un moment le disciple de l'hérésiarque Valentin et est revenu par après à l'orthodoxie ; p. 518 il est dit d'Origène que Démétrius le fit condamner par le synode d'Egypte et lui retira la prêtrise (sic !) l'année suivante. On se demande aussi où l'auteur a bien pu découvrir que l'authenticité des écrits dionysiaques ait été mise en doute par le patriarche Photius, Grégoire de Tours et Bède le Vénérable (p. 587) : les seuls auteurs du moyen âge qui, à ce que nous sachions, aient élevé des doutes non pas à ce sujet-là, mais à propos de l'identification de Denys l'Aréopagite avec saint Denis de Paris, furent Scot Erigène et Pierre Abélard !

Nous regrettons aussi que le jugement d'ensemble sur l'Aristotélisme (p. 314 sv.) soit notablement moins favorable qu'il ne l'était dans l'ouvrage susdit de 1929. L'exposé de la doctrine aristotélicienne ne contient pas d'aperçu de la théorie, bien capitale cependant, de la science (Analytiques postérieurs) ; l'aperçu sur les Catégories (p. 255 sv.) aurait gagné à tenir davantage compte des controverses au sujet de l'authenticité de l'ouvrage aristotélicien de ce nom. La bibliographie sur la Métaphysique et Physique (p. 273) attribue à M. A. Mansion l'ouvrage si remarquable de sa nièce, Mademoiselle S. Mansion, sur « Le jugement d'existence chez Aristote » et ne connaît toujours pas la 2e édition (Paris, 1946) de l'*Introduction à la physique aristotélicienne* de M. A. Mansion (à moins que l'indication fautive, « P. 1916 » ne soit une coquille pour Paris 1946, mais alors il aurait fallu à tout le moins noter qu'il s'agissait de la 2e éd., la 1re, elle, datant de 1913 !). Un contact personnel avec ces deux ouvrages amènerait M. Rivaud à reviser plus d'un de ses jugements sur l'aristotélisme.

Il nous faut regretter aussi d'autres négligences (assez nombreuses) dans la rédaction des bibliographies. Pour n'en citer que quelques exemples : tout au début p. XXIII l'ouvrage de M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1925, en 2 vol. est une 5e et non pas une 6e édition ; celle-ci a paru en 3 vol. dans les années 1934, 1936 et 1947 et aurait certainement dû être renseignée ; cela aurait évité de signaler quelques lignes plus bas les *Beiträge* de Bäumker comme ne comprenant que les années 1891-1923, alors qu'ils ont entre-temps continué à paraître jusqu'en 1942 ! A la même page encore il aurait fallu signaler à tout le moins la 2e éd. de *« L'esprit de la philosophie médiévale »* de M. Gilson, Paris, 1944 et ne plus mentionner la 2e éd. de *« La philosophie au moyen âge »* du même auteur comme étant en 2 vol. (confusion avec les 2 numéros, d'ailleurs en un seul volume, de la 1re éd. de 1925 !). Nous n'allons pas allonger encore cette liste fort incomplète, mais soulignons cependant combien de telles négligences sont regrettables dans un ouvrage de cette valeur, destiné à servir de guide et d'introduction pour des étudiants en philosophie.

Puisse donc une nouvelle édition, dont la nécessité s'imposera certainement, remettre au point ces imperfections et donner ainsi à cet ouvrage tout le fini, qu'on est en droit d'attendre de son auteur ! J. De Munter, S. I.

F. J. Thonnard, A. A. — *Geschiedenis van de Wijsbegeerte.* Tournai, Desclée & Cie, 1947, 20 × 13 cm., x-1176 p. Prix : 150 frs.

Le *Précis d'Histoire de la Philosophie* a connu un tel succès — depuis 1937 il en est à sa quatrième édition —, et rend de tels services à l'enseignement supérieur catholique, qu'il était devenu urgent qu'on pût s'en servir en langue néerlandaise ; la traduction que nous avons sous les yeux comble une véritable lacune. Faut-il ici rappeler ses titres au succès ? Le mérite n'est pas mince assurément d'offrir en 1110 pages un panorama complet de l'histoire de la philosophie, et assez détaillé pour que l'on soit introduit au cœur et à l'esprit des systèmes, et pour que l'on soit mis en possession d'un appareil technique de terminologie, de bibliographie et de tables exceptionnellement soignées.

Dans un pareil ouvrage il faut bien choisir les philosophies que l'on développe et se contenter de mentionner les autres. Si, à cet égard, il sera toujours difficile de contenter tout le monde, disons quand même que nous regrettons qu'un auteur de l'importance de Fichte n'ait reçu qu'une petite page, que le Cardinal de Cues doive se contenter de huit lignes, et J. Boehme d'une seule. Toute la Renaissance non-scolastique est pratiquement oubliée, et les existentialistes en sont réduits à la portion congrue. Certaines divisions sont assez malheureuses. On range, par exemple, sous l'étiquette « Pragmatisme », des philosophies comme celles de Blondel et de Husserl, et ce après avoir souligné que le pragmatisme prétend n'atteindre à la vérité que par le sentiment. Il nous semble aussi que la bibliographie n'a pas été tenue à jour depuis la première édition française. Enfin nous nous étonnons qu'un ouvrage publié en 1947 ignore encore la nouvelle orthographe néerlandaise. — Nous nous sommes permis d'attirer l'attention sur ces quelques défauts, non pour minimiser un ouvrage qui reste malgré cela une réussite remarquable, mais afin que l'édition suivante, qui sans doute sera très vite nécessaire, emporte les suffrages d'un nombre plus considérable encore de ses lecteurs.

J. Defever, S. I.

R. Schaerer. — *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon.* Coll. Être et Penser. Cahiers de Philosophie, 7. Neufchâtel, édit. de la Bâconnière, 1944, 19 × 14 cm., 218 p. Prix : 6,75 frs suisses.

Les affinités du Platonisme et du Christianisme ont été souvent soulignées. A son tour, M. Schaerer rapproche ces deux visions du monde et les oppose. Elles traduisent, l'une et l'autre, « le schéma général de la destinée humaine : l'homme est un être capable d'aimer Dieu, de le perdre, d'en souffrir et de le retrouver ». Mais sur ce fond commun surgissent bien des divergences. Le Dieu-objet de Platon s'atteint au terme d'un processus d'ordre intellectuel, le Dieu des chrétiens est engagé dans l'histoire et se rencontre dans une démarche personnelle. La chute — détachement de Dieu dans l'un et l'autre cas — se présente au philosophe païen comme un « oubli », une « dissipation », tandis qu'elle est aux yeux du chrétien une « désobéissance » et une « révolte ». Même désaccord, plus accentué peut-être, sur la manière de concevoir le salut, la souffrance et la valeur de la vie individuelle. Bref le Christianisme apparaît essentiellement comme une « nouveauté ». Sans faire pleinement nôtre son interprétation tant du platonisme que du christianisme, reconnaissons que M. Schaerer a écrit un livre qui à chaque page ouvre des perspectives et force la réflexion.

E. Lahaye, S. I.

Aristoteles. Die Lehrschriften. Édités et commentés par P. Gohlke. Paderborn, Schöning, 20 × 12 cm. I, 1 : *Aristoteles und sein Werk,* 1948, 168 p. Prix : 5,40 Mk. VI, 1 : *Ueber die Seele,* 1947, 150 p. Broché : 4,80, relié : 6,80 Mk. VI, 2 : *Kleine Schriften zur Seelenkunde,* 1947, 198 p. Prix : 6 Mk. VII, 6 : *Ueber Hauswirtschaft,* 1947, 64 p. Prix : 2,80 Mk.

M. Gohlke a la louable ambition de vouloir mettre son lecteur en contact direct avec l'œuvre aristotélicienne : on ne peut que le féliciter de cette initiative et conclure, de différents exemples développés dans le volume d'introduction, qu'il y aurait de fait beaucoup à gagner, si on voulait se donner la peine de revenir à cette œuvre elle-même en faisant abstraction de bien des préjugés, qui ont aggravé le problème de son interprétation. Mais il nous paraît fort regrettable que toute cette entreprise soit mise au service d'une nouvelle interprétation de l'œuvre aristotélicienne, en face de laquelle la très grande majorité des spécialistes ne pourra que hocher la tête. M. Gohlke annonce en effet, au début même de son introduction, un peu cavalièrement, qu'il n'a que faire de toutes les discussions et soi-disant découvertes des philologues ; mais un seul d'entre eux a trouvé grâce à ses yeux, dont il est devenu le disciple acharné :

le célèbre philologue viennois Hans von Arnim. Ainsi dresse-t-il, à la suite de celui-ci et dans son sillage, tout un échafaudage d'hypothèses, les unes plus ténues encore que les autres, mais entremêlées parfois de remarques fort pertinentes, qui témoignent d'une connaissance remarquable des textes aristotéliciens. Dans la 2e partie de son introduction il donne une certaine vue d'ensemble de ses idées et de la manière dont il croit rétablir l'authenticité de certains écrits, rejetés jusqu'ici par tout le monde ; après avoir donné en traduction la vie d'Aristote d'après Diogène Laërce, Denys d'Halicarnasse et le Codex Marcianus 257, il recompose tout cela à sa manière et en déduit la véridicité, à son sens incontestable, du récit de Strabon sur la découverte des écrits d'Aristote dans les caves des héritiers de Neleus ainsi que l'authenticité « absolument nécessaire » d'œuvres comme les Catégories, le « de mundo ad Alexandrum » et les « Magna Morala ». Signalons seulement au sujet de ce dernier ouvrage que dès l'année 1931 M. A. Mansion, dans ses remarquables bulletins de la *Revue Néoscolastique* de Louvain : « Autour des Ethiques attribuées à Aristote », a fait bonne justice de toutes les hypothèses accumulées par von Arnim, dont celles de M. Gohlke ne sont qu'un prolongement.

Malgré tout cependant et quitte à se mettre en garde contre toutes ces hypothèses et conclusions arbitraires, la traduction fort soignée de M. Gohlke pourra rendre service aux chercheurs et lecteurs avertis, comme nous avons pu nous en rendre compte par divers coups de sonde dans les trois petits volumes signalés ci-dessus et publiés en 1947 avant l'introduction générale. Une édition du texte grec, annoncée également comme devant paraître dès que les circonstances le permettront, viendrait avantageusement suppléer l'édition Teubnérienne, disparue dans les tourmentes de la guerre. J. De Munter, S. I.

F. Nuyens. — *L'évolution de la Psychologie d'Aristote.* Coll. Aristote, traductions et études. Louvain, édit. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948, 26 × 17 cm., xvi-354 p. Prix : 165 frs.

Le renouveau des études aristotéliciennes, commencé il y a 30 ans, n'est pas près de s'éteindre ; le livre de M. Nuyens en est un nouveau témoignage. C'est la traduction d'un volume intitulé « Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles », publié à Amsterdam en 1939. L'auteur y étudie l'évolution de la psychologie d'Aristote. Au début, le Stagyrite reste héritier du dualisme platonicien ; mais, préoccupé d'assurer l'unité du composé humain, il élabore bientôt une théorie nouvelle : « l'instrumentisme mécaniste ». Il y souligne l'étroite collaboration de l'âme et du corps, sans cesser cependant de voir en ces derniers des entités réelles et distinctes. Dans une étape ultérieure, le philosophe ira jusqu'au bout de sa pensée en étendant à l'homme sa théorie hylémorphique.

M. Nuyens est amené à établir la chronologie des œuvres d'Aristote. Nombreuses sont en ce domaine les précisions et les corrections apportées par lui aux positions de M. Werner Jaeger. La métaphysique notamment, au moins dans sa rédaction ultime, y apparaît postérieure à la psychologie hylémorphique ; elle date donc des dernières années du philosophe. Pareille conclusion ruine l'opinion de M. Jaeger, enclin à ne voir dans l'Aristote vieillissant qu'un esprit dédaigneux de spéculations, et exclusivement orienté vers l'empirisme C'est dire l'importance de cet ouvrage. Par lui, au jugement de M. Mansion, « l'histoire de l'évolution philosophique d'Aristote a fait un pas décisif en avant ». E. Lahaye, S. I.

Jean Léonard, S. J. — *Le Bonheur chez Aristote.* Coll. Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, t. XLIV, 1. Bruxelles, Palais des Académies, 1948, 25 × 17 cm., 224 p. Prix : 80 fr.

Le regretté P. J. Léonard, S. J., mort le 26 septembre 1945, a, quelques mois avant sa mort, vu sa thèse de doctorat en Philosophie et Lettres couronnée par l'Académie royale de Belgique et pu encore mettre la dernière main à

son manuscrit, publié dans le présent volume par l'entremise de mains amies. C'est un travail d'une belle tenue, tant littéraire que philosophique, qui se laissera lire même par des non-spécialistes et qui se fera valoir, croyons-nous, comme un travail de valeur sur un problème fort controversé et cependant fondamental de la morale aristotélicienne. Le problème du bonheur est en effet ce qu'il faudrait appeler le problème-principe de l'éthique aristotélicienne, puisqu'il traite du levier central, qui commande toute la vie humaine, celui de la fin dernière.

Un premier chapitre : « Cohérence de la morale d'Aristote » expose l'ordonnance générale et les grandes lignes de la doctrine aristotélicienne à ce sujet. Les chapitres suivants développent une à une les angoissantes apories, qui se recèlent derrière ce principe premier, à la fois si clair et si obscur : le bien-être matériel et la béatitude contemplative (ch. II), de l'hédonisme à l'eudémonisme (ch. III), plaisir et vertu morale (ch. IV), vertu et béatitude contemplative (ch. V), et enfin et surtout : la béatitude contemplative et Dieu (ch. VI). Dans la conclusion alors l'auteur peut mettre en regard les éminents mérites et les très réelles lacunes de la philosophie morale d'Aristote.

A ce trop bref aperçu d'un si riche contenu, il faut ajouter cette autre remarque : sans briser la continuité de son exposé systématique, l'auteur a su aussi se servir très habilement et à bon escient des résultats de la méthode historico-génétique, qui a de plus en plus prévalu en ces dernières années dans les études aristotéliciennes. Son exposé l'amène à des conclusions très nettes au sujet de deux problèmes fort controversés jusqu'ici : l'attribution du 1er traité du plaisir (Eth. Nic. VII) à l'Ethique Eudémienne et l'appartenance du dernier livre de l'Ethique Nicomachéenne à la toute dernière période de la vie et de l'enseignement d'Aristote, et non plus à la période moyenne, comme avait cru pouvoir conclure M. Nuyens dans son étude sur l'évolution de la psychologie aristotélicienne. Laissant aux revues spécialisées le plaisir de discuter le bien-fondé de ces conclusions, nous noterons seulement qu'elles s'appuient sur des raisons solides, dont on aura désormais à tenir compte, si bien que, de ce point de vue également, le présent travail marque sans nul doute un pas en avant dans les études aristotéliciennes.

J. De Munter, S. I.

A. DE BOVIS. — *La sagesse de Sénèque.* Coll. Théologie, n° 13. Paris, Aubier, 1948, 23 × 14 cm., 232 p. Prix : 375 frs franç.

Les aspects moraux et religieux de la doctrine de Sénèque ont fait, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, l'objet de nombreuses études : certains Pères de l'Eglise n'ont-ils pas été jusqu'à y voir une sorte de préformation du Christianisme. Par contre les aspects métaphysiques de cette doctrine ont beaucoup moins retenu l'attention, en particulier l'idée que Sénèque se faisait de la divinité, et les incidences de cette conception sur les aspects moraux et religieux de sa doctrine. Ce sont ces aspects qu'étudie le présent ouvrage. Le Dieu de Sénèque, c'est le Dieu du stoïcisme, un Dieu impersonnel, insaisissable qu'on ne sait comment atteindre pour entrer en communion avec lui. « D'où l'impuissance de cette doctrine, qui laisse parfois une légère désespérance en présence de la vie. » Et peut-être est-ce là ce qui fait l'actualité de cette vieille doctrine, « qui germe spontanément dans l'âme de tout homme qui n'a pas la foi ».

Ed. Brisbois, S. I.

M. DE WULF. — *Histoire de la philosophie médiévale.* T. III : *Après le treizième siècle.* 6e édition. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie ; Paris, Vrin, 1947, 26 × 17 cm., 296 p. Prix : 100 frs belges.

Jusqu'à la veille de sa mort, l'auteur a travaillé à ce volume qui achève la 6e édition de son ouvrage « Histoire de la philosophie médiévale ». Les deux premières parties, parues en 1934 et en 1936, avaient suscité un intérêt tout particulier : l'auteur y abandonnait, entre autres, l'existence, chez les grands

docteurs scolastiques, d'une synthèse doctrinale commune. S'inspirant d'un point de vue plus « strictement historique », il s'attachait à l'étude de chaque système dans sa singularité. Ce volume étend cette même conception à la fin du moyen âge. Le troisième chapitre groupe des études synthétiques, où sont ramassés avec netteté et vigueur les courants de pensée de cette époque de transition. Enrichi de nombreuses monographies, l'ouvrage a pris une ampleur qu'il était loin d'avoir dans l'édition précédente ; par ailleurs, il ne la remplace pas totalement, puisqu'il s'arrête un siècle plus tôt. C'est le digne couronnement d'une vie consacrée à la science et à l'enseignement.

E. Lahaye, S. I.

E. De Bruyne. — *L'Esthétique au Moyen Age.* Essais philosophiques n° 3. Louvain, Nauwelaerts, 1947, 18 × 12 cm., 260 p.

Trois volumes d'*Etudes d'Esthétique médiévale* citant abondamment les textes originaux parurent en 1946 : de Boèce à Jean Scot, l'Epoque Romane et le XIII[e] siècle (Bruges, De Tempel). La *Nouvelle Revue Théologique* en a rendu compte en 1948, p. 858-859. Voici sous une forme dépouillée leurs conclusions générales. L'auteur espère jeter une lumière nouvelle sur le moyen âge en révélant des aspects moins connus et hautement sympathiques de sa pensée philosophique. Il souhaite stimuler par ces « cadres » des études complémentaires. Après un rappel des *Sources* (Bible, philosophes, manuels techniques et Pères), viennent les *constantes* : esthétique musicale, de la lumière, métaphysique, symboliste et allégorique. Suivent quelques *systèmes* : esthétique immédiate, morale, sapientiale, mystique. Deux chapitres étudient le sentiment du beau et l'art, en particulier la christianisation de la philosophie de l'art (contenu et forme). On y lira avec attention le « romantisme médiéval » et « l'intellectualisme de la philosophie de l'art ». Les « beaux-arts » terminent cette synthèse, étonnante par la densité et le charme de l'exposé, « décantation » très réussie des *Etudes*.

J. Gilbert, S. I.

J. Poortman. — *Repertorium der nederlandse Wijsbegeerte.* Anvers-Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1948, 25 × 17 cm., 404 pp. Prix : 280 frs belges.

La première partie de ce répertoire groupe les principaux thèmes et les grands courants philosophiques : évolution, finalité, etc... La seconde dresse la liste de tous les philosophes « néerlandais » depuis le moyen âge. L'auteur s'efforce de mentionner tous les écrits publiés en n'importe quelle langue par des auteurs néerlandais et tous les articles philosophiques publiés par n'importe quels auteurs dans des revues néerlandaises. La réalisation n'est pas parfaite. Voici quelques améliorations possibles : plus de précision dans les références bibliographiques, une documentation plus solide et plus étendue, une notice explicative plus détaillée, en anglais, à l'usage des lecteurs étrangers. M. Poortman joint à la liste alphabétique des philosophes néerlandais, les philosophes étrangers qui firent l'objet d'études néerlandaises. Ne conviendrait-il pas de ranger ceux-ci dans la première partie du répertoire (par ex. Aristote, Bergson, Brunschvicg, Maréchal, etc...) ? On est un peu surpris, par contre, de ne pas trouver, dans la liste alphabétique des philosophes, les noms de M. Mansion, du P. de Bruin, du P. Vander Kerken. Nous n'avons rencontré nulle part les noms de M. Dondeyne et de M. Michotte. Quelques erreurs de détail : l'œuvre de Denys le Chartreux compte bien plus de 24 volumes ; il faudrait compléter la liste des études sur le probabilisme et sur Suarez, ajouter Guillaume van Moerbeke (éd. Susemihl) à la liste des traducteurs d'Aristote, etc. Quelques coquilles (p. ex. metafysika, p. 175). Tel qu'il est, ce répertoire rendra d'excellents services. Nous lui souhaitons une prompte réédition qui permette à M. Poortman d'en améliorer encore la tenue.

A. Hayen, S. I.

Marin Mersenne. — *Correspondance.* Publ. par M[me] P. Tannery,

éd. et ann. par Cornelis De Waard, III : *1631-1633*. Paris, Presses Universitaires, 1946, 24 × 19 cm., 666 p. Prix : 900 frs franç.

Ce volume, comme les deux précédents, ne comprend pas seulement les lettres adressées par le P. Mersenne à ses correspondants, comme le titre pourrait le faire croire, mais aussi les lettres adressées au Minime, et même un grand nombre d'autres qui ne sont ni de lui ni adressées à lui, mais dans lesquelles il est question de lui. C'est dire qu'il nous fait assister pratiquement à tous les échanges d'idées entre savants, pendant une période de trois ans. Nous ne pouvons pas songer à indiquer le contenu des 111 lettres publiées ici. Signalons seulement, pour souligner l'intérêt que présente ce recueil aux historiens de la science, les noms des plus célèbres de leurs auteurs ou destinataires : Van Helmont, Peiresc, Luillier, Descartes, Gassendi. Madame Tannery écrivit encore l'introduction au volume, mais celui-ci ne fut publié qu'après sa mort, survenue le 28 janvier 1945. Nous devons espérer que son collaborateur, M. de Waard, continuera son œuvre. A. Grégoire, S. I.

B. Romeyer, S. J. — *La philosophie religieuse de M. Blondel. Origine, évolution, maturité et achèvement.* Paris, Aubier, édit. Montaigne, 1943, 23 × 14 cm., 348 p.

A l'occasion d'une enquête menée par la revue *Esprit* (février, mars, avril 1941) sur *Dieu à l'Ecole*, le Père Romeyer, après avoir critiqué diverses réponses fournies et analysé la réponse de Maurice Blondel, entreprend l'étude du *théisme* dans la philosophie blondélienne. Par étapes, depuis l'*Action*, jusqu'à la *Trilogie*, — l'*Esprit Chrétien* n'ayant pas encore paru alors, — le Père Romeyer nous indique non pas une transformation dans les données du Problème de Dieu, car sa thèse est bien que de « changements ou redressements fonciers » il n'y en a pas chez Blondel (p. 7), mais un développement par maturation et explicitation de la pensée initiale. Cette étude, qui serre de près les textes blondéliens, abonde en citations heureusement choisies. Elle contient en appendice des lettres inédites de M. Blondel. Contribution utile à la connaissance du Blondélisme, l'ouvrage du Père Romeyer eût gagné, nous semble-t-il, à dégager de ses pénétrantes analyses exégétiques un aperçu synthétique de la pensée religieuse du philosophe d'Aix. F. Taymans, S. I.

Coll. *Philosophes Contemporains*. Textes et études. Louvain, Nauwelaerts, 1948, 19 × 12 cm. Prix : chaque vol. 45 frs.

N° 1 : M. Heidegger. — *De l'essence de la vérité*. Trad. et introd. par A. De Waelhens et W. Biemel. 108 p.

N° 2 : R. Troisfontaines. — *Existentialisme et pensée chrétienne*. 2e édit. revue et augmentée d'une étude sur *Liberté et communion*. 128 p.

Cette brève étude est le premier travail proprement philosophique publié par Heidegger depuis 1929. Elle marque par rapport aux œuvres antérieures une évolution considérable. L'auteur s'efforce ici de découvrir les positions métaphysiques le plus souvent implicites chez les grands classiques qui placent l'essence de la vérité dans l'accord du jugement avec son objet. Il montre comment l'ouverture au monde d'un *Dasein* conditionne sa découverte de la vérité. C'est donc finalement sur le rapport de la vérité et de la liberté qu'il invite à réfléchir. Le nom des traducteurs garantit assez la qualité de la traduction, qui est extrêmement soignée, attentive aux moindres nuances. Et leur mérite n'est pas mince, s'il est vrai, comme ils le déclarent en connaissance de cause, qu'il s'agit d'un des textes les plus difficiles d'un auteur qui n'est jamais aisé à lire. La longue introduction est magistrale. Elle constitue le plus éclairant des commentaires.

Dans *Existentialisme et Pensée chrétienne*, les lecteurs de la Revue seront heureux de retrouver les pages de l'étude qu'ils ont appréciée en 1946 pour ses

qualités d'information, de solidité et de clarté. L'auteur y a joint une étude sur *Liberté et Communion*, parue dans les *Dossiers de l'Action catholique sociale*, qui s'efforce de mettre au point bien des idées vagues qui circulent aujourd'hui à ce propos. A. Thiry, S. I.

F. Cayre, M. de Corte, etc. — *L'existentialisme*. Revue philosophique, année 1946. 2e édit. Paris, Téqui, 1947, 25 × 16 cm., 200 p. Prix : 255 frs franç.

Inégales en intérêt, en profondeur et en compréhension, les études groupées en ce volume n'en constituent pas moins une bonne introduction générale à l'existentialisme contemporain. M. Sartre y tient une place en peu encombrante. Mais les esquisses présentées sont fermes et vigoureuses. Plusieurs des auteurs ont depuis longuement développé leurs études partielles, ainsi M. Jolivet avec son magistral « Kierkegaard ». A. Thiry, S. I.

Benoît Pruche, O.P. — *Existentialisme et acte d'être*. Coll. Structures de notre temps. Grenoble, Arthaud, 1947, 19 × 12 cm., 120 p. Prix : 140 frs franç.

Au nom d'une philosophie existentielle d'inspiration thomiste, l'auteur discute les affirmations de Sartre sur l'existence et la liberté. La distinction d'essence et d'existence manifeste en tout « existant » une dépendance absolue à l'égard de l'Acte d'être subsistant et pur. De ce rapport fondamental, l'homme ne pourrait se libérer sans sombrer dans le néant. La liberté est orientée. L'homme se fait par ses actes en allant vers Dieu. R. Troisfontaines, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Doctrine ascétique et mystique

J. D. Maes, O.P. — *Zoals God*. Coll. Bibliotheca Spiritus, 2e série, n° 5. Anvers, 't Groeit, (1943), 19 × 13 cm., 146 p. Prix : broché : 60 frs, relié : 75 frs. (Le dernier volume de la 2e série de la *Bibliotheca Spiritus* contient une traduction du *De Divinis Moribus*, opuscule attribué à tort à saint Thomas ; son auteur, non identifié jusqu'à ce jour, n'écrit pas dans un dessein théologique ; il expose très brièvement quelques perfections divines, comme l'immutabilité, la justice, la patience de Dieu, etc., puis les propose à notre imitation ; le P. Maes ne commente pas ces exposés, il les développe librement et les propose à son tour à l'imitation de ses lecteurs ; afin de mieux faire apparaître comment ces perfections se réalisent à l'échelle humaine, il tient à les illustrer par l'exemple de notre divin Rédempteur ; il apporte ainsi un complément judicieux à l'œuvre originale).

H. Mahieu, S.T.D. — *Probatio charitatis seu manuductio in vitam spiritualem*. 5e édit. Bruges, Beyaert, 1948, 20 × 13 cm., xx-514 p. Prix : 150 frs. (5e édition, revue et corrigée d'un ouvrage déjà précédemment analysé et vivement recommandé dans la Nouvelle Revue Théologique en 1924, p. 313 et 1934, p. 435).

R. Ricard, O.P. — *De blijde Boodschap*. Een levensweg naar het geluk. Anvers, 't Groeit, 1945, 20 × 14 cm., 24 p. Prix : 25 frs.

Silence cartusien. 2e édit. Rome, Benedettine di Priscilla, Catacombe di Priscilla, via Salaria 430, 1948, 17 × 12 cm., 120 p. (Les pensées, enfermées dans ce petit livre, ont été écrites par une âme qui, dans le silence de la Chartreuse, avait déjà atteint les sommets des hauteurs spirituelles ; les âmes qui sont arrivées à une telle perfection, sont rares dans le monde ; mais celles, qui désirent l'atteindre, ne sont pas rares ; pour elles, surtout, ces pensées ont été conservées et réunies).

A simple Way of Love, by a poor Clare. Edité et introduit par C. Cary-Elwes, O.S.B., Londres, Burns and Oates, 1948, 17 × 12 cm., 104 p. Prix : 6 sh. (Le sentier de l'amour divin mène au « home » que Jésus possède dans le cœur de chacun de ses fidèles ; les vertus chrétiennes en marquent les étapes : obéissance, charité, humilité, joie, patience, véracité, pauvreté, oubli de soi, mortification ; le tout conduit à la parfaite union d'amour. Ce petit ouvrage, écrit par une supérieure clarisse, retrace toutes ces étapes en une langue simple et dans un esprit authentiquement franciscain).

F. Valentine, O.P. — *For better for worse.* Three social sacraments. Coll. The Theophila Correspondence, n° 4. Oxford, Blackfriars, 1948, 19 × 13 cm., 102 p. Prix : 5 sh. (Considérations simples et pratiques concernant la Pénitence, l'Eucharistie et le mariage envisagés surtout dans leurs relations avec la vie sociale du chrétien).

Varia theologica, philosophica et historica

Cahiers Laënnec. VIII[e] année, n° 1, mars 1948. Paris, Lethielleux, 1948, 23 × 18 cm., 44 p. (Sommaire : Dr J. Delarue : *Les lésions utéro-annexielles pouvant justifier une hystérectomie* ; Dr H. Redon : *Aspect chirurgical* ; Dr B. Jamain : *L'hystérectomie en obstétrique* ; Dr C. Laroche : *Conséquences médico-sociales ;* Dr A. Assailly : *Psychoses, psychonévroses et castration*).

Cahiers Laënnec, n° 2, 1948 : *Psychanalyse et Conscience morale,* 64 p. Prix : 125 frs franç. (Sommaire : R. P. Tesson : *Description de la conscience morale et incidences psychiatriques* ; Dr Ch.-H. Nodet : *Psychanalyse et morale* ; Dr F. Pasche : *Psychanalyse et conscience morale* ; R. P. L. Beirnaert : *Psychanalyse et symbolisme religieux* ; Dr I. Caruso : *Psychothérapie et valeurs de l'existence*).

Cahiers Laënnec, n° 3, 1948 : *Les guérisons de Lourdes* I ; 48 p. Prix : 100 frs franç. (Sommaire : Dr L. Merlin : *Affections oculaires* ; Dr P. Behague : *Affections neurologiques* ; Dr G. Laffitte : *Affections ostéo-articulaires* ; Dr R. Leroy : *Maladies de l'appareil digestif.*

Deux mille ans d'histoire. Texte élaboré par un groupe d'historiens, et présidé par L. van der Essen. 2[e] édit. Bruxelles, Editions Universitaires, 1947, 17 × 13 cm., 254 p. Prix : 69 francs. (Les lecteurs de la N.R. Th. connaissent déjà cette belle synthèse de notre histoire nationale (voir N.R.Th., 1947, p. 442). Le fait qu'à moins d'un an de distance une seconde édition vient de voir le jour est une preuve de plus en sa faveur. Les principaux changements entre les deux éditions concernent l'exposé de notre histoire ancienne et médiévale. La période moderne et contemporaine a subi également quelques retouches. Les très précieuses annexes ont été conservées telles quelles, sauf la bibliographie qui a été mise à jour).

Doctor communis. Acta et commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. Périodique quadrimestriel. Turin, Marietti, 1948, 22 × 15 cm. Abonnement : 1.200 lires ; 2 $. (Sommaire des n[os] I-III, n° I : janvier-avril : Mgr P. Parente : *S. Tommaso e la recente psicologia della fede* ; R. Garrigou-Lagrange, O.P. : *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite ?* ; Ch. Boyer, S. J. : *L'introduction à l'étude du problème religieux de M. Edouard Le Roy* ; E. T. Toccafondi, O.P. : *Valore noumenico dei concetti universali* ; G. Perez : *Finalità dell' organismo umano* ; L. Bender, O.P. : *Philosophia iuris iuristis tradenda.* N° II mai-août : P. Parente : *La teologia patristica della fede e il testo d'Isaia 7, 9* ; R. Garrigou-Lagrange, O.P. : *Le Monogénisme n'est-il nullement révélé pas même implicitement ?* ; B. M. Xiberta, O. Carm. : *De typis veritatum theologicarum determinandis* ; Ch. Boyer, S. J. : *Le rôle de la connaissance de l'âme dans la constitution de la métaphysique* ; E. T. Toccafondi, O.P. : *Valore noumenico dei concetti universali* ; J. de Finance : *Etre et subjectivité.* N° III : septembre-décembre : M. Grabmann : *« Liber bonus de intellectu » ex codice latino 2373 Vindobonensi editus* ; R. Garrigou-Lagrange, O.P. : *An fides explicita de Christo Salvatore sit omnibus necessaria ad salutem neces-*

sitate medii ? ; T. De Dominicis : *I primordi dell' energia atomica* ; H. Degl' Innocenti, O.P. : *De natura sensationis iuxta S. Thomam* ; P. C. Giacon, S. I. : Prof.ssa Bianca Magnino ; Ch. Boyer, S. I., etc.).

G. E. Ekbery. — *First Principles of Understanding.* An introductory essay. Coll. The Aquinas Society of London. Aquinas Paper, n° 10. Oxford, Blackfriars, 1949, 22 × 14 cm., 18 p. Prix : 1 sh. 6 d.

Dr. R. W. Hynek. — *Telesný zjev Kristův.* Lékarska studie, Prague, 1948, 22 × 15 cm., 78 p. Prix : broché : 50 Kcs., relié : 75 Kcs. (Le prof. Hynek, depuis plusieurs années, se consacre à la tâche délicate et méritoire de reconstituer le signalement physique du Christ grâce à des études biotypologiques et anthropométriques basées sur les données du Saint-Suaire de Turin. En 1946 il a publié le résultat détaillé de ses recherches (cfr *N.R.Th.*, 1948, p. 559) en y joignant une documentation photographique très abondante. L'ouvrage que voici est un résumé et une mise au point des principales conclusions de l'auteur, partisan convaincu de l'authenticité du Saint-Suaire).

P. Lorson, S. J. — *Le livre de la famille chrétienne.* Strasbourg-Paris, Le Roux, 1948, 22 × 14 cm., 174 p. (Restaurer la famille s'impose aux chrétiens du vingtième siècle comme une tâche urgente. A cette restauration « Le livre de la famille » apporte une précieuse contribution. — Deux parties. La première aborde les grands thèmes de la famille : mystique, morale, pédagogie, religion, liturgie, tâches familiales. La seconde présente un beau choix de prières du foyer. Un beau livre familial, à la doctrine élevante).

Ch. A. Meunier. — *La doctrine catholique et la réforme du régime économique.* Coll. Problèmes Universitaires. Louvain, Edit. des Equipes Univers. de la J.E.C., 18 × 13 cm., 32 p.

J. O'Connell. — *The clementine instruction for the right ordering of the forty hours' prayer.* Londres, Burns Oates & Washbourne, 1949, 19 × 12 cm., x-56 p. Prix : 3/6. (Traduction et commentaire anglais des Rubriques des prières de quarante heures).

L. Okinsevyc. — *The Nobility in the Ukrainian State of the XVIIth and XVIIIth Centuries.* Coll. Memoirs of the Scientific Sevcenko Society, vol. CLVII. Munich, The Scientific Sevcenko Society et Edit. coop. « Zagrava », 1948, 24 × 17 cm., 232 p. (L'auteur décrit l'origine de l'état ukrainien, au XVII[e] siècle, après les grandes batailles contre les Polonais. Il s'arrête longuement à l'analyse de la société ukrainienne, telle qu'elle s'est constituée dans l'Etat, gouverné par les Hetmans — chefs de Cosaques — bien connus. Les classes sociales ukrainiennes sont un fait particulier ; elles résultent de l'histoire ukrainienne, caractérisée par les mouvements d'indépendance. De là l'importance de la classe militaire et l'organisation sociale influencée par l'organisation militaire. Les Russes, voulant soumettre l'Ukraine, ont bien vu qu'il fallait surtout s'en prendre à la noblesse militaire ukrainienne, d'une importance redoutable).

Palestine. N° 3 de Grands Lacs, 64[e] année, Nouvelle série, n° 115. Namur, édit. de « Grands Lacs », 1948, 24 × 16 cm., 32 p. Prix : 20 frs. (Lettre pastorale de Son Em. le Card. van Roey. Etudes de : Mgr Kerkhofs, Baron Firmin Van den Bosch, du Bus de Warnaffe, G. Dumont et de J. Dumont).

G. Philips. — *Autour de la définibilité d'un dogme.* Extrait de la revue « Marianum », fasc. II-III (27), 1948, 23 × 16 cm., 30 p. (Les principes de la définibilité du dogme et l'application à l'Assomption de la Vierge).

Can. G. Pistoni. — *De agendi ratione confessariorum circa sextum decalogi praeceptum. Iuxta normas a S. Congr. S. Officii latas die 16 maii 1943.* Modène, Typogr. Pont. et Archiep. Immaculatae Conceptionis (Seminario), 1945, 17 × 12 cm., xvii-128 p. Prix : 50 lires. (Commentaire détaillé, fondé sur la doctrine des grands maîtres, illustré par les exemples de saints confesseurs de l'instruction donnée par le S. Office en 1943 sur la prudence

à apporter dans l'administration du sacrement de pénitence au point de vue des fautes contre la chasteté).

A Popular Bibliography of the Christian Faith. London, Lutterworth Press, S.P.C.K., 1948, 22 × 14 cm., 36 p.

A General Bibliography of Christian Theology, History and Apologetic. London, ibidem, 1948, 22 × 14 cm., 48 p. (Ces deux brochures se complètent l'une l'autre et forment un très utile répertoire bibliographique classé par sujets ; on est renseigné fréquemment par une brève notice sur la portée et la valeur des livres indiqués ; toutes les parties de la théologie, de la philosophie religieuse, de la morale de l'histoire des doctrines sont passés en revue ; sélection des meilleurs et des plus accessibles ouvrages traitant de la religion, ces deux brochures renseignent surtout des auteurs protestants sans exclure pourtant les travaux catholiques).

I. Posnoff. — *Pour s'unir dans le Christ avec nos frères séparés de l'Orient.* Coll. « Trait d'union ». 2e édit. Anvers, 23 Rosier, Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique. Centre d'Action missionnaire, 1948, 16 × 12 cm., 56 p.

Pour la liberté et la justice scolaires. Discours prononcé par S. E. le Cardinal Van Roey au IIe Congrès de l'Action catholique des Hommes. Feuilles documentaires de l'A.C.H., 10 janvier 1949. Bruxelles, 80 rue des Deux-Eglises, 21 × 14 cm., p. 1-9. Prix : 5 frs. (Ce fascicule contient le discours de S. E. le Card. Van Roey du 12 décembre 1948 sur la question scolaire et le compte rendu de la séance de clôture du Congrès de l'Action Catholique des Hommes au cours de laquelle il a été prononcé).

Promotion solennelle des Docteurs h. c. en théologie et en droit. Coll. Annua Nuntia Lovaniensia VI. Louvain, Nauwelaerts ; Bruges, Desclée De Brouwer, 1948, 24 × 16 cm., 70 p. Prix : 30 frs. (« Le 12 février 1948 se déroula une des plus belles cérémonies que l'Université Catholique ait vécues depuis la libération. En présence de l'épiscopat belge, des Princes de l'Eglise et des savants de réputation mondiale furent promus docteurs h. c. en théologie, en droit canon ou en droit ». « Cette plaquette reproduit le texte des discours et des diplômes. Elle conservera le souvenir d'une manifestation au cours de laquelle l'Alma Mater tint à rendre un hommage éclatant à la science sacrée et juridique ainsi qu'au courage apostolique).

A. Ramaekers. — *De kruisherenaflaat.* Diest, Lichtland, 1948, 25 × 17 cm., 52 p. Prix : 30 frs. (Excellente synthèse montrant toute l'histoire de l'indulgence des Croisiers pour la récitation du Rosaire ; histoire mouvementée, depuis son origine : bref « Regularem vitam professis » de Léon X, 20 août 1516, jusqu'à nos jours ; une attention spéciale est accordée aux péripéties du procès d'authenticité et d'opportunité auquel cette indulgence fut soumise sur l'initiative de la Congrégation des Indulgences et Reliques en 1883 et dont l'examen fut confié au P. Valère Cardella, S. J. ; synthèse d'autant plus précieuse que les documents originaux concernant cette histoire sont plutôt rares).

Siculorum gymnasium. A.I, n° 1, janvier-juin 1948 ; l'Université de Catane, 23 × 16 cm., 162 p. (Premier fascicule d'un rapport semestriel des travaux de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Catane en Sicile. Sommaire : S. Bottari : L'Architettura della Contea ; G. Natali : Attualità del Giusti ; R. Romeo : Il Risorgimento in Sicilia ; C. Musumarra : La prima raccolta di canti popolari siciliani).

Strena seminarii maioris metropolitani platensis rectori et professori Raphael Trotta. La Plata, Taller, 1947, 18 × 27 cm., 468 p. (Sous le titre latin de Strena, d'où dérive le mot français étrennes, les collègues et amis du chanoine Trotta, recteur et professeur au grand séminaire de San José de la Plata, lui ont offert, à l'occasion de ses noces d'argent sacerdotales, un superbe volume de mélanges, traitant avant tout des matières que le jubilaire lui-même a enseignées. Le chanoine n'a pas seulement été professeur, mais s'est consacré avec ardeur aux œuvres catholiques ; de là une colla-

boration de professeurs d'université et d'hommes d'œuvres et même d'une dame vouée elle aussi à l'enseignement. Les différentes contributions traitent des sujets théologiques, dogmatiques et mystiques, philosophiques et juridiques, dont les premiers et les derniers ont la part du lion. L'édition est très luxueuse et contraste avec la pauvreté de la plupart des éditions européennes de notre époque).

STROOTHENKE, W. — *Erbpflege und Christentum.* Leipzig, Klotz, 1940, 23 × 15 cm., 156 p. Prix : 3.80 Mk. (Cet ouvrage, de tendances racistes, a été mis à l'index le 22 février 1941. Cfr N.R.Th. mai-juin 1945, p. 244).

12e Conferentie gehouden door de Raad van Bestuur van het A. Wilhelmina Fonds met een aantal genodigden op Zaterdag 18 October '47 in de foyer van de Stadsschouwburg te Utrecht. Utrecht, Edit. de A. Wilhelmina Fonds, 25 × 16 cm., 56 p.

G. VAN DER LEEUW. — *Menswording en Cultuurverschuiving, een anthropologisch Probleem.* Coll. Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, X[e] année, n° 1. Anvers, Standaard, 1948, 26 × 18 cm., 20 p. Prix : 20 frs.

VAN DER VEN. — *De sterfjaren van S. Jacobus de Meerdere, S. Petrus en S. Polycarpus.* Ene chronologische studie. St. Oedenrode, 1948, 24 × 16 cm., 32 p. Prix : 1,25 florins.

B. WIGAN. — *The Book of Common Prayer, 1549-1949,* being a guide to books about the English Prayer Books designed to assist the celebration of the quetercentenary of the First English Prayer Book. Londres, S.P.C.K., 1949, 22 × 13 cm., 12 p. Prix : 2 d.

Missiologie et histoire des missions

M. ANDRÉ. — *Les martyrs noirs de l'Ouganda.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1948, 23 × 14 cm., 152 p. Prix : 39 frs. franç. (Ce livre contient d'excellentes choses, mais aussi de celles qu'il vaudrait mieux ne plus écrire. Le récit sobre et proche des documents du martyre de ces jeunes noirs est attachant et bien venu en l'année où l'on célèbre le cinquantenaire de leur mort héroïque. On eût gagné à ne pas joindre à ce récit les soixante premières pages de ce volume. Elles retracent l'histoire des premiers missionnaires de l'Uganda. Pourquoi faut-il y rencontrer ce ton de faux romantisme, cette simplification outrancière attribuant toute vertu aux missionnaires et tous les vices à ceux qu'ils s'efforcent d'évangéliser. On devrait bannir des phrases dans le genre de celles-ci : « la malédiction de la race de Cham » (alors qu'il s'agit de Canaan) ; ces contrées plongées dans la barbarie depuis des siècles » (alors que les premiers explorateurs y virent un « peuple extraordinaire ») et l'on pourrait allonger la liste ! Combien de noirs lisant ces pages ne se sentiront-ils pas légitimement froissés. La première partie est rachetée, heureusement, par la seconde qui édifiera tous ceux qui devineront dans la simple et totale générosité de ces martyrs la beauté calme de l'âme noire).

A. ARNOUX. — *Les pères blancs aux sources du Nil.* Paris, Librairie Missionnaire, 1948, 24 × 19 cm., 188 p. Prix : 300 frs franç. (Le R. P. Arnoux, collaborateur très documenté de la revue Anthropos, nous donne ici une étude très méthodique et très sérieuse sur le Ruanda ; pays et habitants, pensée religieuse et morale, situation missionnaire ; ce volume est l'un des plus maniables et des plus utiles touchant un très beau territoire).

BARREAU. — *Contes et légendes du Dahomey.* Coll. Lavigerie, n° 23. Namur, édit. « Grands Lacs », (1948), 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 30 frs. (Une quarantaine de contes et légendes du Dahomey, rassemblés par un missionnaire).

A. BESSIÈRES, S. I. — *Le nouveau François-Xavier : saint Jean de Britto martyr, 1647-1693.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1947, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 110 frs franç. (Canonisé le 22 septembre 1946, saint Jean de

Britto méritait que sa vie fût rendue accessible au public. Le P. Bessières a pu utiliser largement le manuscrit que le P. Castets a laissé aux archives du Collège de Trichinopoly et qui forme la base de sa documentation. Celle-ci est sérieuse. L'auteur a réussi à lui enlever toute lourdeur. Son livre est de lecture fort agréable. Cependant les jugements portés sur l'organisation des missions portugaises, sur le Padroado, et sur l'œuvre du Portugal aux Indes devraient être revisés. Aucun « schisme goanais » n'a jamais été « consommé par le clergé hiérarchique de l'Inde ». L'auteur ignore les publications du P. Hull. Les missionnaires étrangers n'ont jamais dû renoncer à leur propre nationalité (p. 112) pour travailler en territoire du Padroado. Xavier lui-même est toujours resté sujet du roi d'Espagne).

A. Goulet. — *Sur les bords du Victoria.* Chez les Baganda. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1948, 21 × 14 cm., XII-160 p. Prix : 39 frs belges. (Ce volume est un condensé substantiel de tout ce qui a été publié depuis un demi-siècle sur le royaume de l'Uganda. L'histoire, l'ethnographie, le peuple, la politique, les missions ; tout cela est traité en de brefs chapitres faciles à lire. Solidement documenté et bien écrit ce petit volume met à la portée de tous ce qu'il faut savoir du premier vicariat de l'Afrique continentale confié à un évêque noir, Mgr Kiwanuka).

M. Larrayoz. — *La vocacion misionera segun las cartas de San Francisco Javier.* Pamplona, M. Larrayoz, Seminario Conciliar, 1949, 17 × 12 cm., 36 p.

Mouly. — *Cannibales à Genoux.* L'extraordinaire conversion des îles Gambier. Paris, Lethielleux, 1947, 14 × 21 cm., 182 p. Prix : 200 frs franç. (A partir des Mémoires monumentaux du Père Honoré Laval, un des fondateurs de la mission, de l'étude historique de G. Goyau, et de divers autres documents, nous avons ici une très vivante histoire, très colorée, parfois même un peu trop ; elle intéressera non seulement les amis des missions, mais aussi les ethnologues, par ses données sur la civilisation primitive).

Mouly. — *Haï-Nan, l'île aux cent visages.* Paris, Lethielleux, 1947, 14 × 21 cm., 136 p. Prix : 120 frs franç. (Après avoir décrit les montagnes, les forêts, la flore, la faune de Haï-nan, le P. Mouly aborde l'histoire des tribus autochtones, décrit l'arrivée des « Fils du Ciel », puis s'étend longuement sur l'apostolat des jésuites, M.E.P. et Picpuciens, dans une terre plus grande que la Belgique ; le livre se clôt, hélas, sur des massacres, tout récents).

A. Retif, S. I. — *Au delà des mers.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1948, 23 × 17 cm., 88 p. Prix : 36 frs belges. (Petit volume riche de renseignements précis, de statistiques éclairantes, d'illustrations artistiques. Quelques pages sur la Compagnie missionnaire l'introduisent. La suite du volume nous montre la part qu'y prennent les jésuites des quatre provinces françaises, en Chine, aux Indes, à Madagascar, dans le Proche-Orient comme dans le centre Africain. Ce que révèlent ces pages c'est surtout la souplesse d'adaptation, la variété d'allure et de comportement, la multiplicité des tâches apostoliques des jésuites français qui répondent bien en cela à l'esprit même de leur vocation universelle).

Mgr Roelens. — *Notre vieux Congo 1891-1917.* Souvenirs du premier évêque du Congo Belge. 2e vol. Coll. Lavigerie, n° 24. Namur, « Grands Lacs », 1948, 19 × 12 cm., 196 p. Prix : 40 frs. (Pages pleines d'intérêt des mémoires du premier évêque du Congo. On y touche du doigt les difficultés qui furent celles des pionniers et aussi leurs hardiesses. Mgr Roelens manifesta surtout son audace en créant vingt-cinq ans avant l'encyclique « Maximum illud » un séminaire dont sortit le premier prêtre indigène du Congo, Stéphane Kaoze. Tous ceux qui à leur tour sont entrés dans l'œuvre évangélisatrice auront à cœur de lire ces pages qui retracent la vie de leurs devanciers).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*